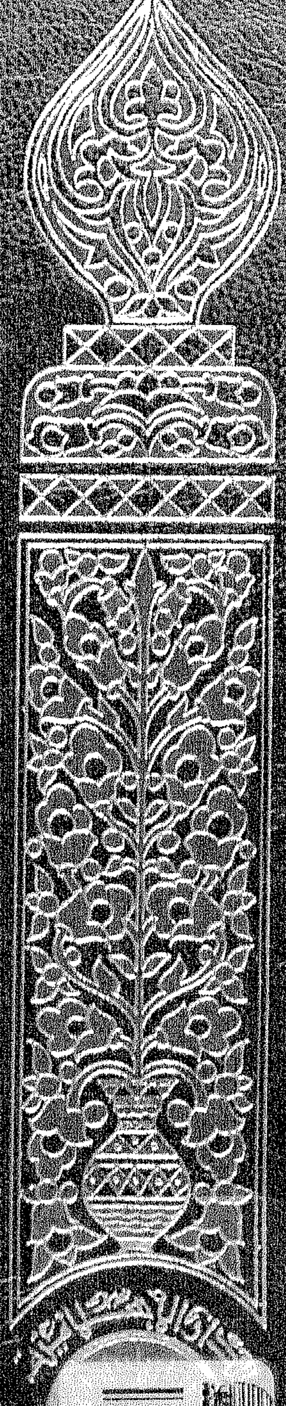
محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني

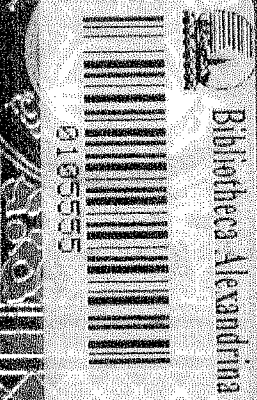
الإلهيات

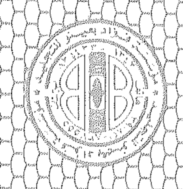
على هدى الكتاب والسنة والعقل

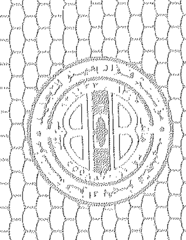
بقلم

الشيخ حسن محمد مكي العاملي





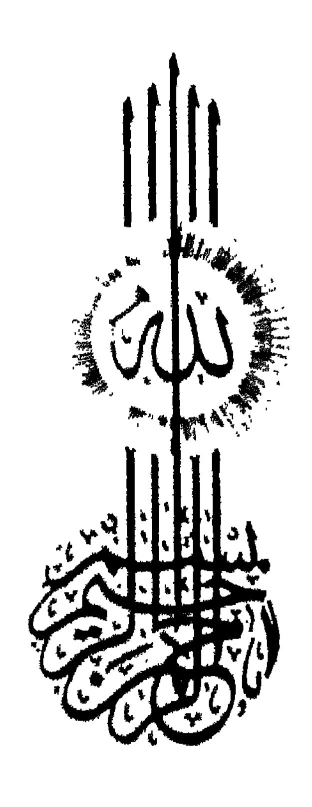






الإلهيات

على هدى الكتاب والسنة والعقل


الله
بسم الله الرحمن الرحيم

محاضرات
الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني

الإلهيات

على هدى الكتاب والسنة والعقل

بقلم
الشيخ حسن محمد مكي العاملي

الدار الإسلامية

الطبعة الثانية
١٤١٠هـ - ١٩٨٩م



كورنيش المزرعة، بناية الحسن سنتر، الطابق الثاني، هاتف: ٨١٦٦٢٧
فرع ثاني: حارة حريك، شارع دكاش، هاتف: ٨٣٥٦٧٠
ص.ب: ١٤٥٦٨ - تلكس: ٢٣٢١٢ - غدير

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير بقلم المحاضر

الحمد لله الذي علم السرائر ، وخبر الضمائر ، له الإحاطة بكل شيء ، والغلبة لكل شيء ، والقوة على كل شيء ، دلّت عليه أعلام الظهور ، وأدرك بذاته خفيّات الأمور ، إمتنع على عين البصير ، فلا عين من لم يره تنكره ، ولا قلب من أثبته يبصره ، سبق في العلم فلا شيء أعلى منه ، وقَرُب في الدنو فلا شيء أقرب منه ، فلا استعلاؤه باعده عن شيء من خلقه ، ولا قربه ساواهم في المكان به ، لم يطلع العقول على تحديد صفته ، ولم يحجبها عن واجب معرفته ، فهو الذي تشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود ، تعالى الله عما يقول المشبّهون به ، والجاهلون له ، علو كبيراً .

والصلاة والسلام على نبيّه ورسوله ، وبعيثه وصفوة خلقه ، الذي أرسله بالحق ليخرج عباده من عبادة الأوثان إلى عبادته ، ومن طاعة الشيطان إلى طاعته ، بقرآن قد بيّنه وأحكمه ، ليعلم العباد ربّهم إذ جهلوه ، وليقرّوا به بعد إذ جحدوه ، وليثبتوه بعد إذ أنكروه ، فتحلى لهم سبحانه في كتابه من

غير أن يكونوا رأوه بما أراهم من قدرته ، وخوفهم من سطوته .

وعلى آله الذين هم موضع سرّه ولجأ أمره ، وعيبة علمه ، وموئل حكمه ، وكهوف كتبه ، وجبال دينه ، بهم أقام انحناء ظهره ، واذهب ارتعاد فرائصه .

وعلى صحبه المنتجبين الذين قرؤا القرآن فاحكموه ، وتدبروا الفرض فأقاموه ، وأحيوا السنّة ، وأماتوا البدعة ، صلاة دائمة ما دامت السماء ذات أبراج ، والأرض ذات فجاج[1] .

أما بعد :

فقد التحق النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) بالرفيق الأعلى وقد ترك بين الأمة وديعتين عظيمتين ، وأمانتين كبيرتين عرّفهما بقوله : « إني تارك فيكم الثقلين ، كتاب الله وعترتي ، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض ، وعترتي أهل بيتي ، وإن اللطيف الخبير أخبرني أنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض ، فانظروا كيف تخلفوني فيهما »[2] .

وعلى ضوء هذا البيان من نبي العظمة ، فالكتاب والعترة مقياس الحق ونبراس المعرفة ، لا يضل من تمسك بهما أبداً ، ففيهما أعلام الهداية ، ودلائل الحقيقة ، وأنوار للنهى والعقول .

---

١) الخطبة برمّتها مأخوذة من خطب الإمام علي (عليه السلام) في مواضع مختلفة من نهج البلاغة ، لاحظ الخطب ٢ و٤٩ و٨٥ و١٨١ و١٤٧ .

٢) حديث الثقلين من الأحاديث المتواترة أخرجه الحفاظ في صحاحهم ومسانيدهم وما نقلناه مأخوذ من مسند الإمام أحمد (م ٢٤٢ هـ) ، ج ٣ ، ص ١٧ و ٢٦ . وأخرجه في كنز العمال ، ج ١ ، ص ٤٧ ، الحديث ٩٤٥ . وقد جمع المتتبع الخبير السيد مير حامد حسين الهندي (م ١٣٠٦) أسناده ومتونه وطبع في ستة أجزاء وهي جزء من أجزاء كتابه الكبير الذائع الصيت « عبقات الأنوار » .

وكـان المتوقـع من أمة ورثت هـذه التركـة النفيسة الغـاليـة أن تكـون مرصوصة الصفوف ومتوحدتها ، غير مختلفة في الأصول والفروع ، سالكـة سبل الحياة بهدوء وطمأنينـة . ولكن ـ يا لـلأسف ـ حدثت حـوادث وطرأت حواجز عرقلت خطاها ، وصدتها عن نيل تلك الأمنيـة المنشودة . فـظهرت بينهـا آراء متشعبة ، ونبتت فيهـا فرق تحمـل عقائـد وأفكاراً لا تـوافق حكم الثقلين ، وتضاد مبادىء الإسلام وأسسه . وما هذا إلّا لأجـل عدم تمسكهم بما أمر النبيّ بالتمسّك به ، وهذا واضح لمن راجع تاريخ المسلمين . وليس المقام مناسباً لتفصيله ، « ودع عنك نَهَباً صيح في حجراته . . . . » .

علم الكلام وليد الضرورية الزمنية

قام المسلمون بعد رحلة النبي (صلى الله عليه وآله) ، بفتح البلاد ، ومكافحة الأمم المخالفة للإسلام ، وكانت تلك الأمم ذات حضارة وثقافة في العلوم والآداب، وكان بين المسلمين رجال ذوو علاقة متأصلة بكسب العلوم السائدة في تلك الحضارات . فأدت تلك العلاقة إلى المـذاكرة والمحـاورة أولاً وترجمة كتبهم إلى اللغة العربية ثانياً .

وقد كانت معـارف اليونـان والرومـان والفرس منتشـرة في بلاد إيـران والشام وما والاها التي فتحها المسلمون بقوة الإيمـان ، وضرب السيـوف ، فعند ذاك استولى المسلمون على العلوم اليونـانية والإيـرانية ، ونقلوهـا عن السريانية والفارسية إلى العربية[1] .

وأعـان على أمـر التـرجمـة وجـود عـدّة من الأسـرى في العـواصم الإسـلامية ، فصـار ذلك سببـاً لانتقال كثيـر من آراء الرومـان والفـرس إلى المجتمع الإسلامي وانتشارها بينهم . وكان بين المسلمين من لم يتدرع في

(١ ، ٢) الكامل ، ج ٥ ص ٢٩٤ ، حوادث سنة ٢٤٠ هـ ، وص ١١٣ .

مقابلها، بل كان بينهم من لم يتورع في أخذ الفاسد منها، فأصبحوا مغمورين في هذه التيارات الفكرية، ونجمت فيهم الملاحدة نظراء: ابن أبي العوجاء، وحماد بن عجرد، ويحيى بن زياد، ومطيع بن أياس، وعبدالله بن المقفّع، وغيرهم من رجال العيث والفساد. فهؤلاء اهتموا بنشر الإلحاد بين المسلمين وترجمة كتب الروم والفرس بما فيها من الضلال والإلحاد، مع ما فيها من الحقائق الصحيحة. إلى أن عاد بعض المتفكرين غير مسلّمين للإسلام إلّا بالقواعد الأساسية كالتوحيد والنبوّة والمعاد. فكانوا ينشرون آراءهم علنا، ويهاجمون بها عقائد المؤمنين[١].

وهذا هو العامل الأول لانتشار الفوضى في العقائد والأعمال والأخلاق والآداب. وهناك عامل ثان لهذه الحركة الهدّامة وهو حرية الأحبار والرهبان المتظاهرين بالإسلام في نقل ما ورثوا من القصص والأساطير من طريق العهدين والكتب المحرّفة. فوجدوا في المجتمع الإسلامي جواً مناسباً لإظهار البدع اليهودية والسخافات المسيحية والأساطير المجوسية فافتعلوا أحاديث نسبوها إلى الأنبياء والمرسلين، كما افتعلوا بعضها على لسان النبي الأكرم، فحسبها السذج من الناس والسوقة، حقائق ناصعة وعلوماً ناجعة ملؤوا بها صدورهم وطواميرهم وتفاسيرهم للكتاب العزيز[٢].

ففي هذا الجو المشحون بالغزو الفكري من جانب الأعداء، وعدم تدرّع المسلمين في مقابل هذه الشبهات والشكوك شعر المفكرون المخلصون من المسلمين بواجبهم، وهو الدفاع عن العقيدة الإسلامية بنفس الأصول التي يدين بها المخالفون، والطرق التي يسلكها المعادون. وكان نتيجة ذلك تأسيس علم الكلام لغاية الاستدلال على صحتها وذب الشكوك والشُبَه

---

(١) الكامل، ج ٥ ص ٢٩٤، حوادث سنة ٢٤٠ هـ، وص ١١٣.

(٢) لاحظ ميزان الاعتدال، ج ١، ص ٥٩٣. وأمالي المرتضي، ج ١، ص ١٢٧. ومقدمة ابن خلدون، ص ٤٣٩. والمنار ج ٣، ص ٥٤٥.

عنها . وفي ظل ذلك ظهرت طوائف من المتكلمين بمناهج مختلفة ، كل يحمل لواء الدفاع عن الإسلام ، ومقاومة التيارات الإلحادية والثنوية . وقد نجحوا في ذلك نجاحاً نسبياً وإنْ لم يتوفق في الوصول إلى الحق في جميع المجالات سوى القليل منهم[1] .

نعم ، كان هذا المقدار من النجاح جديراً بالإطراء ، لأن هذه الصفوة من المتفكرين وقعت بين عدوين : داخلي وخارجي .

أما الأول : فهم أهل الحديث والقشريين والسطحيين من المسلمين الذين كانوا متأبّين عن الخوض في المسائل العقلية ، ويكتفون بما وصل إليهم من الصحابة ، ويقتصرون على ما حصلوا عليه من الدين بالضرورة ، وهم الحشوية من أكثر أهل الحديث والحنابلة أخيراً . وآفّتهم عدم التفريق بين الحديث الصحيح والزائف ، والكلام الحق والمفترى ، والعقائد الإسلامية والبدع اليهودية والمسيحية المستوردة من طريق الأحبار والرهبان المستسلمين ظاهراً ، والحاقدين عليه باطناً . حتى ظهر القول بالتشبيه والتجسيم ، واعتناق ما ينبذه العقل الفطري بسبب هذه المرويات .

وأما العدو الخارجي : فهم الملاحدة والثنوية ، فكانوا يعادون أهل التفكير من المسلمين لما يجدون فيهم من القدرة على الاحتجاج والمناظرة ، ومع ذلك فقد ساد التفكير على المسلمين من القرن الثاني إلى العصور الأخيرة ، فقام المفكرون بتأليف أسفار ضخمة حول العقائد والمعارف على المناهج التي استحسنوها وضبطوها .

---

(١) راجع في الوقوف على البارعين في علم الكلام من الشيعة كتاب « تأسيس الشيعة الكرام لفنون الإسلام » للسيد حسن الصدر . وللوقوف على البارعين فيه من السنة : « مقالات الإسلاميين» للشيخ الأشعري ، و« تبيين كذب المفتري »لابن عساكر ، و« طبقات المعتزلة » لابن المرتضى ، وغيرها من الكتب المؤلفة في هذا المضمار .

ضرورة تكامل الأبحاث الكلامية

إنَّ المتكلمين الإسلاميين قد قاموا بواجبهم في مقابل الملحدين والثنوية والسطحيين من أهل الحديث ، وأدّوا ما عليهم من الرسالة ، غير أنَّ تقدم الحضارة في الأعصار الأخيرة ، وتطور العلوم وتفتح العقول ، أوجد تحولاً كبيراً في تحليل الأبحاث والدراسات العقلية والفكرية ، فلأجل ذلك أصبحت الكتب الكلامية القديمة ، غير ملبية لحاجات العصر ، خصوصاً بالنسبة إلى الأسئلة الجديدة التي طرحها علماء النفس والاجتماع في مجال الدين والتدين ، هذا من جانب . ومن جانب آخر ، اعتمد المادّيون في تحليل الكون على أصول خاصة ربما تورث شكوكاً وشبهات في الأذهان والأوساط الإسلامية . فيجد الباحث فيها نقائص يجب رفعها .

أما أولاً : فإن الكتب الكلامية التي أُلفت من القرن الثالث إلى أواخر القرن الثامن أو التاسع ، تبحث في نقاط ثلاث لا يهمها فعلاً إلا الثالث .

أ ـ الأمور العامة : كالبحث عن الوجود والماهية والإمكان والوجوب والامتناع والعلّة والمعلول والوحدة والكثرة ، وغير ذلك من المباحث التي تعدّ من عوارض الموجود بما هو موجود من دون أن تختص بعوارض الموجود الطبيعي أو الرياضي . وقد عرفت بـ « النعوت الكلية التي تعرض للموجود من حيث هو موجود » .

ب ـ الطبيعيات : كالبحث عن الجسم الطبيعي والتعليمي ، وبساطته وتركّبه ، فلكيّة وأثيرية ، والقوى الحيوانية والنباتية ، وغير ذلك مما يرجع إلى الموجود المتخصص بكونه طبيعياً . وقد عرّفت بـ « الأحكام العارضة على الجسم الطبيعي بما هو واقع في التغير والتبدّل » .

ج ـ الإلهيات : وهو البحث عن الله سبحانه وصفاته وذاته وأفعاله . وكانت الوظيفة لعليا للمتكلمين البحث عن الأمر الثالث والتركيز عليه . غير

أنهم طلباً لمجاراة الحكماء والفلاسفة خاضوا في البحث عن الأمرين الأولين ، حتى يستغني الباحث الكلامي في الأبعاد الثلاثة عن كتب غيرهم .

ولو كان تركيزهم على الأمور الثلاثة أمراً مستحسناً في تلك الأدوار ، فإنه أصبح اليوم أمراً مستدركاً غير ناجع .

فإنَّ الحكماء قد بلغوا الغاية في تحليل الأمور العامة ، واصطلحوا عليها بـ « الفن الأعلى » أو « الإلهيات بالمعنى الأعم » ، فمن تدرّس هذه الناحية في الفلسفة الإسلامية فهو في غنى عن كل ما ذكره المتكلمون في كتبهم ، مع كون أبحاثهم غير وافية بما هو المطلوب منها .

كما أن علماء الطبيعة من عصر النهضة إلى زماننا هذا ، قد توغلوا في العلوم الطبيعية ، وشققوا الشعر في تلك الحقول ، وذلك بفضل أدوات التجربة التي أوجدت ضجة وتحوّلا كبيرين في هذا المجال . فصار البحث عن العلوم الطبيعية الدارجة في الكتب الكلامية ، شيئاً غير مفيد إلّا أن يكون لأجل الوقوف على آراء المتقدمين من الباحثين الذي يطلق عليه « تاريخ العلم » .

فلأجل هذين الأمرين اشتملت الكتب الكلامية الدارجة على أمور غير لازمة ، يجب حذفها عن مصب الاهتمام والتركيز على « الإلهيات » .

وأما ثانياً : فإنَّ ما جاء به المتكلمون في أبواب إثبات الصانع وحدوث العالم مختصر جداً لا يفي بدفع الإشكالات والشكوك المبثوثة في طريق الإلهيين الجدد ، يلمس ذلك كل من قرأ الكتب النفسية والاجتماعية والفلسفية المادية التي تركز على تحليل حدوث النظام والأنواع على أسس خاصة ، ببيانات خادعة لعقول البسطاء ، بل المتعلمين .

فلأجل ذلك يجب أن تكون الكتب الكلامية ناظرة إلى ما وصلت إليه يد الباحث المادي من الشكوك والفروض التي يفتخر ويتبجح بها . فالبحث

عن الإلهيات من دون النظر إلى ما جاءت به المناهج المادية بحث مبتور . فالمتعلم على الطراز السابق إذا جادل العالم المادي ربما يقع فريسة لأفكاره الضارية ، أو يعود شاكّاً فيما يعتقده ، أو تتجلى الأصول العقيدية عنده بمظهر الوهن وعدم الرصانة . مع أنَّ ما اعتمد عليه المادي أسسٌ سرابيّة لكنها خادعة ، لا يعرف خداعها إلَّا المطلع على ما تسلّح به المادي .

وأما ثالثاً : فمشكلة العرض في الكتب الكلامية ملموسة جداً . فإنهم عرضوا أفكارهم بتعقيد وغموض ، ربما لا يتحملها ذوق الطالب المعاصر في العصر الحاضر ، الذي يطلب أنْ يكون المعقول كالمحسوس . فلأجل ذلك نرى المتون محشاة بالحواشي والحواشي مطرّزة بالتعاليق ، وما ذلك إلَّا لأن المتأخر يرى نقصاً واضحاً في كتاب المتقدم فيقوم بتكميله على نحو ربما يوجب غموضاً فوق غموض .

وأما رابعاً : فإنَّ أكثر الكتب الكلامية أُلّفت لبيان منهج خاص يرتضيه المؤلف ، فصارت قاصرة عن بيان سائر الأنظار والمناهج الذي نعبّر عنه بالبحث المقارن .

كانت هذه االعوامل تجيش في ذهني لأقوم بما هو الواجب عليّ في الأحوال الحاضرة ، وقد خدمت هذا العلم منذ شرخ الشباب إلى أنْ نيّفت على الستّين ، وقد رأيت أنَّ ترك ذلك ربما يكون تقاعداً عن حكم الله سبحانه ، وتقاعساً عن الواجب ، فقمت بإلقاء هذه المحاضرات في جامعة العلوم الإسلامية بـ « قم » المقدّسة ، بعد ما ألّفت دورات كبيرة وصغيرة في العقائد والأصول . وأرجو منه سبحانه أن يهديني إلى مهيع الحق ، ويصدني عن الجور في الحكم ، أو الصدور عن عاطفة وهوى ، والله سبحانه هو الهادي إلى الحق اللاحب .

المزايا الموجودة في هذه المحاضرات

ولأجل ما ذكرناه في الفصل السابق ، بذلنا السعي لأن تكون هذه الدراسات فارغة عن النقائص المذكورة « وإنْ كان الفعل البشري لا يخلو أبداً من نقص أو نقائص ، وما ألّف إنسان شيئاً ، إلاّ إذا نظر إليه في غده رآه ناقصاً غير واف بالمراد وقال : لو قدّمت هذا لكان أحسن أو أخرت هذا لكان أفيد ولو ولو. . . » فهي تشتمل على الميزات التالية :

الأولى: التركيز على المسائل اللازمة المفيدة في المجتمع وترك ما لا فائدة فيه ، أو ما تكفل البحث عنه سائر العلوم[1] .

الثانية : الاعتماد في نقل المناهج والمدارس الفكرية على المصادر الأصلية لأصحابها ، ورعاية العدل والإنصاف عند القضاء فيها . نعم الأمانة في النقل والعدل في القضاء كلمتان خفيفتان على اللسان ولكنهما ثقيلتان في الميزان .

وكَمْ مِنْ عائبٍ قولاً صحيحاً   وآفتُهُ من الفَهْمِ السَّقِيمِ

الثالثة : تنظيم المسائل تنظيماً هندسياً بحيث تكون المسألةُ المتقدمة مبدأً للبرهان في المسألة التالية ، ولا أقلّ لا تكون مبتنية على المسائل المتأخرة .

الرابعة : طرح المباحث بشكل هادىء يلائم روح العصر ، والبرهنة عليها بوجه مقنع للطالب ، بعيد عن النقاش والرد ، وإنْ كان غير خال عن الإشكال ، لأجل كونه فكراً بشرياً .

---

(١) كالبحث عن الأسعار : إنخفاضها وارتفاعها ، والآجال ، وعوض الأم التي تصيب الأطفال والحيوانات التي صارت الشغل الشاغل في الكتب الكلامية ، والبحث عن الأول على عاتق العلوم الإقتصادية والثاني على عاتق كتب التفسير .

الخامسة : قد بذلنا العناية البالغة في الاستدلال بالآيات القرآنية ، وأحاديث العترة الطاهرة الذين عرفهم الرسول قرناء للكتاب وحلفاءه في حديث الثقلين . والاستدلال بالكتاب والحديث تارة على نحو الإستلهام ، وأخرى على نحو الاستدلال . وموقفهما في مجال الاستلهام موقف المفكر الذي يطرح فكرته مع البرهان ويدليه إلى المخاطب من دون إعمال تعبد منه ، كما هو الحال في البراهين التي أقامها القرآن في مجال إثبات الصانع ونفي الشريك عنه . فنعتمد على ما ذكره لا بما أنه كتاب سماوي جاء من جانبه سبحانه إذ المفروض أنه بعد لم تثبت المسائل المتقدمة عليه ، فكيف يمكن أن يتخذ حجة ، بل بما أن كلامه مشتمل على برهان يكفي في إثبات المطلوب سواء أكان ذلك البرهان بصفة كلامه تعالى أو لا . ولأجل ذلك نعرف القرآن بصفة الإستلهام ، فكأنه بمنزلة المعلم يأخذ بيَدَيّ متعلمه ويرشده إلى آماله .

وموقفهما في مجال الإستدلال موقف من ثبت حجية قوله وصدق كلامه ، فيخبر عن موضوعات غيبيّة نأخذ قوله وإن لم نعرف برهانه ، ولكن بما أنَّ قوله أحد الحجج فهو كاف في الأخذ به وإن لم يعلم تفصيل برهان قوله كما هو الحال في إخباراتهما بعد ما ثبت حجيتهما .

تقييم جهود المؤلف

هذا ما يرجع إلى المحاضر ، وهناك فضل كبير يرجع إلى مؤلفنا الفاضل المحقق الشيخ (حسن محمد مكي العاملي) ـ دامت تأييداته ـ فقد قام بسعي بالغ وهمة عالية بضبط هذه المحاضرات ضبطاً دقيقاً ، وإخراجها بهذه الحلّة القشبية ، والثوب النقي الفضفاض ، وصبّها في قوالب رصينة ، رائعة الأسلوب ، فائقة النظام ، خالية عن التعقيد والإبهام ، تعلو عليها جودة السرد ، وحسن السبك ، ورصانة البيان . فحيّاه الله ، وجزاه خير الجزاء ،

على هـذا المجهود الجبـار الـذي أرجـو من فضله تعـالى أن يبقى ، مـدى الأجيال ، ذكراً مذكوراً ، وعملاً مبروراً وسعياً مشكوراً .

وقد أشرفت على جميع ما حبّرته يراعته، إشرافاً تاماً إلاّ ما زاغ عنه البصر أو طغى عليه الوهم . وهذا هو الجزء الأول الذي يزفه الطبع إلى طلاب الحقيقة والمعارف ، وأرجو من الله سبحانه أن يوفقه لإخراج الجزء الثاني الذي يشتمل على مباحث هامة في [illegible] والنبوة والإمامة والخلافة وحشر الإنسان في المعاد . حتى تتم سلسلة المباحث في جزئين ، وسيكون محور الدراسة التخصصية **في المراحل العليا في جامعة العلوم الإسلامية بـ « قم المقدسة »** .

ومؤلفنا المكرّم قد سبق أقرانه بسبق غير منكور ، وسعي مشكـور وقد كتب من أبحاثنا الفقهية والأصولية شيئاً كثيراً قابـلاً للذكر ، وبعضهـا جاهـز للطبع . وهو ثمرة شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعهـا في السماء ، وهـو حفيد الشهيد السعيد إمام الفقه الشيخ (محمد بن مكي العـاملي الشهير بـالشهيد الأول) ، (رضوان الله عليه) الذي استشهد بيـد الجور والعـدوان في بلاد الشام عام (٧٨٦ هـ) . فجزى الله الوالد والولد البارّ أحسن الجزاء إنه خير مأمول وغاية مرجو ، ونحن على ثقة أنّ المحاضر والمؤلف يلقيان بعض مـا يلقاه كل مخلص للحق ، ومدافع عن الحقيقة ، والله من وراء القصد .

حرّره ظهيرة يوم الجمعة السادس والعشرين من شهر رمضان المبـارك من شهور عام ١٤٠٨ هـ .ق .

جعفر السبحاني

والحمد لله أولاً آخراً وظاهراً وباطناً .



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

كلمة المؤلف :

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وعلى الأصفياء من عترته والمنتجبين من صحبه .

قد اشتدت حاجة الأوساط الإسلامية العامة والخاصّة ـ أعني العرفيّة والعلميّة ـ إلى تنقيح المطالب الأصولية التي تُبنى عليها العقيدة الإسلامية ، وتخليصها عن الشوائب ، بعد أن تشتّتت فيها الآراء بتشعب الميولات والأهواء ، وكاد الحق في مسائل عقائد الدين أن يندثر ، ومناراته أن تنطفىء ، إلاّ في صدور الخاصة من حملته ووعاته ، الذين جرّدوا أنفسهم عن الأهواء ، ونفضوا أيديهم عن دراهم الأمراء .

وسدّاً لهذا الفراغ المخيف ، شدّ سماحة العلامة شيخنا الأستاذ (جعفر السبحاني التبريزي) ، دام حفظه وعلا سؤدده ، ساعد الجد ، فأسدل على الراحة ستارها ، وجهّز لعُلى المُنى رِحالها ، وثابَر أعواماً تُعَدّ بالعقود ، ترك فيها المرغوب للنفس والمنشود ، حتى أدرك ما في أبيات الزبر مسطور فناله ، وغاص وراء كل مستور فطاله .

ثم أفــاض زبـدة ما استنهـل من معين كتاب الله وسنّـة نبيّـه وعتـرتـه الهادية ، وقـواعد الفلسفـة والحكمة المتعـالية ، فتلقيّت ذلـك ـ بفضل الله سبحانه ومنّه عليّ ـ بملء وعيي وبذلت في ضبط مطالبه وسعي ، حتى خرج بين يديك سِفراً كالزُّهرة في السماء نوراً ، وجُـدَيّ في السَّناء علوّاً . كتـابٌ جـامع لأسّ المـطالب العقائـدية وفـروعهـا ، يحـل المعضـلات ، ويـدفـع الشبهــات ، عميق الفكـرة ، رصين العبــارة وواضحهــا ، دقيق التبــويب والتحديد .

ولم يكن لي في هذه الكلمة ـ بعد أن أتحف أستاذنا المجلّل الكتاب بتصديره ـ إلاّ الإلفات الإجمالي إلى مواضيع الكتاب وما يرتبط بها ، فأقول :

قد درجت العادة في كتب الكلام عند العدلية تقسيم أصول العقائد إلى أصول خمسة : التوحيد ، والعدل ، والنبوّة ، والإمامة ، والمعاد . وأساس هذا التقسيم ناظر إلى العنـاوين الواقعـة محل النـزاع ، وإلاّ فالتـوحيد بحث من مباحث الصفات السلبية ، والعدل فرع من فروع الحكمة الإلهية بمعنى التنزّه عن فعل ما لا ينبغي ، والنبـوّة والإمامـة والمعاد كلّهـا من تجلّيـات فعله . وحيث أن كتابنا ليس كتاب ردّ ومناظرة بل كتاب تحقيق وتدريس كان الأولى فيـه مراعـاة التسلسل المنـطقي للمباحث وإدراج كـل مطلب تحت عنـوانـه الأصلي .

فالكتاب يقع في جزئين ، الجزء الأول يبحث في إثبات الصانع ، وأسمائه وصفاته الأعم من التوحيد والعدل بالتقسيم القديم . والجزء الثـاني يبحث في النبوّة والإمامة والمعاد .

وتنقسم مباحث هذا الجزء إلى ستة فصول .

يشتمل **الفصل الأول** على ست مقدمات أصولية عامة مفيدة ليس عنها للباحث والدارس غنىً للتعرف على حقيقة الدين وجذوره في الفطرة الإنسانية

ودوره في حياة الإنسان والمعرفة الحقيقية المعتبرة في الإسلام ، والأسباب والدوافع الحافزة للبحث عمّا وراء الطبيعة أعني وجود الله تعالى وما يرتبط بذاته المقدّسة .

والفصل الثاني يبحث في الطرق إلى معرفة الله تعالى والأدلة على وجود صانع لهذا الكون ، ونركز فيه على ثلاثة براهين ، برهان النظم ، وبرهان الإمكان ، وبرهان حدوث المادة .

والفصل الثالث يبحث في الأسماء والصفات وتشتمل مباحثه على مقدمة ، وأربعة أبواب ، وخاتمة . أما المقدمة فهي تبحث في التقسيمات الكلية للصفات ، وأدلة لزوم معرفة الله تعالى وبيان الطرق الصحيحة إلى تلك المعرفة ، وإمكان التعرّف على ما وراء عالم المادة ، وذكر المذاهب والآراء المختلفة في هذا المجال من المعطّلة ، والمشبهة ، وغيرهم .

وأما الأبواب الأربعة فهي :

الباب الأول في الصفات الثبوتية الذاتية .

الباب الثاني في الصفات الثبوتية الفعلية .

الباب الثالث في الصفات الخبرية .

الباب الرابع في الصفات السلبية .

والخاتمة تبحث في أسمائه تعالى في الكتاب والسنّة .

وأما بقية الفصول ، فهي مباحث تتعلق بالأسماء والصفات ، وبحكمته تعالى على وجه الخصوص ، اقتضى كونها ذات مباحث عميقة وواسعة ومذاهب مختلفة ، إفرادها في فصول خاصة :

فالفصل الرابع يبحث في القضاء والقدر .

والفصل الخامس يبحث في البَداء الذي هو من شعب مباحث القضاء والقدر .

والفصل السادس يبحث في أفعال الإنسان من حيث الجبر والاختيار ، ويلحق به إيراد بعض الأسئلة وتحليلها وهي تشتمل على مباحث دقيقة ومهمة في كون الحسنة والسيئة من الله أو من العبد ، وفي السعادة والشقاء الذاتيين ، وموقع افعال الإنسان من الإرادة الإلهية الأزلية ، والهداية والضلالة ونسبتهما إلى الله تعالى .

هذا ما نقدمه إلى القرّاء في هذا الجزء وسنذكر نفصيل الجزء الثاني في مقدمته بإذن الله .

والله سبحانه هو المسؤول أن يتقبل منّا هذا العمل ويُعمّ به النفع لأبناء جيلنا والأجيال الآتية ، ويكون نبراساً للحق ومناراً للهداية بمنّه وفضله وكرمه . وصلى الله على محمد وآله الطاهرين .

حسن محمد مكي
رابع شوال المكرم ١٤٠٨ هـ.ق
قم المشرفة

الفصل الأول
مقدمات أصوليَّة عامة

١ ـ حياة الإنسان والقيم الأخلاقية .
٢ ـ ما هو الدّين ؟ وما هي جذوره في الفطرة الإنسانية
٣ ـ دور الدين في الحياة .
٤ ـ المعرفة المعتبرة .
٥ ـ المعارف العليا في الإسلام .
٦ ـ لماذا نبحث عن وجود الله سبحانه ؟



بسم الله الرحمن الرحيم

نصدر بحوثنا الكلامية بجملة من المقدمات المفيدة التي لا غنى عنها ، للتعرف على واقع الدين ومفهومه ، وجذوره في الفطرة الإنسانية ، ودوره في حياة الإنسان ، والمعرفة المعتبرة في الإسلام .

١ ـ حياة الإنسان والقيم الأخلاقية

لا نتصور إنساناً يملك من العقل شيئاً ، يخالف التقدم الصناعي ويعارضه ، بل يقوده إلى دعم « التكنولوجيا » التي تؤتيه الراحة والرفاه .

غير أنَّ المشكلة في هذه الآونة من حياة البشر تنبع من موقع آخر ، وهو استغلال الغرب هذه « التكنولوجيا » لصالح الإنتاج والتوزيع ، وجعله الأخلاق والمشاعر الإنسانية ضحيَّة لهذه الغاية .

نداء يطرق الأسماع من بعيد :

وفي هذه الظروف الحَرِجة بالنسبة للإنسان المثالي ، ظهر أُناس ذوو

ضمائر حية وقلوب مستنيرة يشكون هذه الحالة المحيطة بالإنسان ، ويطردون الحياة الآلية المصطنعة . وقد أحسّوا أنَّ الإنسان قد وصل إلى الدَّرَك الأسفل من القيم الأخلاقية ، وأنَّ الحياة الآلية (جَعْل الطاقات الإنسانية والقيم ضحية الإنتاج والتوزيع) لا توصله إلى السعادة على الإطلاق ، بل تقوده إلى تحصيل المال والثروة بسرعة ، وفي الوقت نفسه إلى تحطيم القيم والمثل وضياعها . ومن هذا المنطلق حاول هؤلاء إضفاء طابع روحي على حياة الإنسان حتى تتوازن الحياة المادية مع الحياة المعنوية .

ونحن إذْ نبارك لهؤلاء العلماء خطوتهم نذكّرهم أنَّ القرآن الكريم قد وصف الحياة المادِّية الخالية من المعنويات والقيم بأنها طيف يدور بين اللَّعب واللَّهو والزينة والتفاخر وينتهي بالتكاثر في الأموال والأولاد :

قال سبحانه : ﴿ إعْلَموا أنَّما هَذِهِ الحَياةُ الدُّنيا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِيَنةٌ وَتَفاخُرٌ بَيْنَكُم وَتَكاثُرٌ في الأَمْوالِ والأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أعْجَبَ الكُفّارَ نَبَاتُهُ ثُمّ يَهِيجُ فَتَراهُ مُصْفَرّاً ثُمَّ يَكُونُ حُطاماً وَفي الآخِرَةِ عَذَابٌ شَديدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللّهِ وَرِضْوانٌ وَما الحَياةُ الدُّنْيا إلاّ مَتَاعُ الغُرُور ﴾[1] .

ترى أنه سبحانه يقسم الحياة المادية إلى أقسام خمسة وكأنها تدور من بدايتها إلى نهايتها بين هذه المدارج وهي :

١ ـ اللعب .
٢ ـ اللهو .
٣ ـ التزين والتجمل .
٤ ـ التفاخر .
٥ ـ التكاثر في الأموال والأولاد .

---

[1] سورة الحديد : الآية ٢٠ .

ويعتقد العلماء أنَّ كـل قسم من هذه الأقسـام يشغل مقـداراً من عمر الإنسان ثم يندفع إلى القسم الآخر حسب تكامل سنه واشتداد قـواه ، ولعل كل واحد منها يأخذ من عمر الإنسان ثمان سنوات ، ثم الخامس يستمر معه إلى خاتمة حياته ولا يفارقه حتى يموت .

ثم إنَّ الآية المباركة تشبّه هذه الحياة الفارغة من القيم ، بنبات مخضرّ لا دوام لاخضراره ولطافته ، فسرعان ما يتحول النبات الأخضـر إلى الأصفر الذي ينفر منه الإنسان .

فمثل الإنسان الغارق في مستنقع المادة كمثل هذا النبات حيث يبتدىء حيـاته بـالإخضرار واللطافـة ويستقر في نهـايـة المـطاف ، جيفـة في بـطن الأرض ، إلاّ من قرن حياته المادّيـة بالحيـاة المعنويـة غير المنقـطعة بمـوته وزهوق روحه .

وإنَّ القرآن الكريم أيضـاً يصوّر الحيـاة الماديـة بشكل آخـر ويقول : ﴿ وَالذّينَ كَفَرُوا أعمالُهم كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَمْآنُ مَاءً حتى إذا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيئاً وَوَجَدَ اللّهَ عِنْدَهُ فَوَفّاهُ حِسابَهُ وَاللّهُ سَرِيعُ الحِسابِ ﴾[1] .

فالحياة المـادية في ريعـانها تتجلى بصـورة شيء واقعي له من الـزهو والجمال ما يغري به كالسراب الذي يخدع العطشان ، فإذا انتهى إلى نهاية المطاف من عمره ، يقف على أنها لم تكن شيئاً واقعياً يسكن إليه .

إنَّ الحياة الإنسانية إنّما تأخذ المنحى السليم إذا تفاعلت مع الجانب الروحي ، ليكون للدين والقيم والأخلاق مكانة مرموقة في حيـاته ، كمـا أنَّ لحاجاته المادية ذاك المقام المنشود . وإنّما تتجلى هذه الحقيقة ، أي لزوم التوجه إلى الدين ، إذا وقفنا على أمرين :

---

(١) سورة النور : الآية ٣٩ .

١ ـ ما هو الدّين ؟ وما واقعه ؟
٢ ـ ما هو دوره في حياة الإنسان ؟

* * *

٢ ـ ما هو الدّين ؟ وما هي جذوره في الفطرة الإنسانية ؟

لا يحاول الدّين إرجاع البشر إلى الجهل والتخلف ، بل هو ثورة فكرية تقود الإنسان إلى الكمال والترقّي في جميع المجالات . وما هذه المجالات إلّا أبعاده الأربعة :

أ ـ تقويم الأفكار والعقائد وتهذيبها عن الأوهام والخرافات .
ب ـ تنمية الأصول الأخلاقية .
جـ ـ تحسين العلاقات الإجتماعية .
د ـ إلغاء الفوارق العنصرّية والقوميّة .

ويصل الإنسانُ إلى هذه المآرب الأربعة في ظل الإيمان بالله الذي لا ينفك عن الإحساس بالمْسؤوليّة ، وإليك توضيحها :

أمّا في المجال الأول ، أعني إصلاح الأفكار والعقيدة فنقول : لا يتمكن الإنسان المفكر من العيش بلا عقيدة ، حتى أولئك الذين يضفون على منهجهم طابع الإلحاد ، ويرفعون عقيرتهم بشعار اللّادينية ، لا يتمكنون من العيش بلا عقيدة في تفسير الكون والحياة . وإليك نظرية الدّين لواقع الكون والحياة .

إنَّ الدين يفسر واقع الكون وجميع الأنظمة المادية بأنها إبداع موجود عال قام بخلق المادة وتصويرها وتحديدها بقوانين وحدود ، وقد أخضعه نظام دقيق ، فالجاعل غير المجعول ، والمعطي غير الآخذ .

كما أنّه يفسر الحياة الإنسانية بأنها لم تظهر على صفحة الكون عبثاً ولم

يُخلق الإنسان سدى ، بل لتكوّنه في هذا الكوكب غاية عليا يصل إليها في ظل تعاليم الأنبياء والهداة المبعوثين من جانب الخالق إلى هداية مخلوقه .

هذا هو تفسير الدين لواقع الكون سر الحياة ، غير أنَّ المادّي يحاول تفسير الكون بشكل مغاير ، وهو يقول :

إنَّ المادة الأُولى قديمة بالذات وهي التي قامت فأعطت لنفسها نظماً ، وأنَّه لا غاية لها ، ولا للإنسان القاطن فيها .

وبعبارة أُخرى ، إنَّ للكون في نظرية الإنسان الإلٰهي بداية ونهاية ، فإنَّ نشوءه من الله سبحانه ، كما أنَّ نهايته ـ باسم المعاد ـ إلى الله تعالى .

غير أنَّ الكون في نظرية الإنسان المادي فاقد للبداية والنهاية ، بمعنى أنَّه لا يتمكن من ترسيم بدايته ، وأنَّه كيف تحقق وتكوّن ووُجد ؟ بل كلما سألته يجيبك : بـ « لا أدري » . كما أنَّه لا يتمكن من تفسير نهايته وغايته ، ولو سألته عن ذلك لأجابك بـ « لا أعلم » . فهذا العالم عند الفيلسوف المادي أشبه بكتاب مخطوط مخروم قد سقطت من أوله وآخره أوراق مما أدخله في إطار الإبهام ، فلا يقف الإنسان على بدئه ولا على ختامه فالفيلسوف الماديّ جاهل ببدء العالم وختامه وليس له هنا جواب سوى « لا أدري » .

وبعبارة ثالثة : لم تزل الأسئلة الثلاثة التالية عالقة بذهن الإنسان منذ أنْ عرف يمينه من يساره ، وهي :

١ ـ إنَّه من أين ؟

٢ ـ وإلى أين ؟

٣ ـ ولماذا خُلِق ؟ .

وهذه الأسئلة الثلاثة يجيب عنها الفيلسوف الإلهي بأجوبة رصينة تتضح

من خلال هذه الرسالة ، وإجمالها أنَّ البداية من الله ، وأنَّ نهاية المطاف هي الله سبحانه ﴿ إنَّا لِلَّهِ وإنَّا إلَيْهِ راجِعونَ ﴾ ، وإنَّ الغاية هي التخلّق بالقيم والمثل الأخلاقية والإتصاف بأسمائه وصفاته سبحانه . غير أنَّ المادي يَكِلُّ عند الإجابة عن هذه الأسئلة ولا يأتي بشيء مقنع .

وعلى هذا الأساس قلنا إنَّ للدّين دوراً في تصحيح الأفكار والعقائد . ومن خلال المقارنة بين الفكر الإلهي والمنهج المادي في الإجابة على الأسئلة الثلاثة يعلم الإنسان أنَّ التكامل الفكري إنما يتحقق في ظل الدين ، لأنه يكشف آفاقاً وسيعة أمام عقليته وتفكيره ، في حين أنَّ المادي يملأ الذهن بالجهل والإبهام ، بل يقوده إلى الخرافات . إذ كيف يمكن للمادة أن تمنح نفسها نُظُماً ؟ وهل يمكن أن تتّحد العلّة والمعلول ، والفاعل والمفعول ، والجاعل والمجعول ؟ .

هذا ما يتعلق بدور الدين في مجال إصلاح الفكر والعقيدة .

وأمّا في المجال الثاني ، وهو ما يتعلق بتنمية الدّين للأصول السامية للأخلاق فنقول : إنَّ العقائد الدينية تعد رصيداً للأصول الأخلاقية إذ التقيد بالقيم ورعايتها لا ينفك عن مصاعب وآلام يصعب على الإنسان تحملها إلّا بعامل روحي يسهّلها ويزيل صعوبتها له ، وهذا كالتضحية في سبيل الحق والعدل ورعاية الأمانة ومساعدة المستضعفين . فهذه بعض الأصول الأخلاقية التي لا تنكر صحّتها ، غير أنَّ تجسيدها في المجتمع يستتبع آلاماً وصعوبات ، كما يستتبع الحرمان من بعض اللذائذ ، فما هو ضمان تحقق هذه الأصول ؟ .

إنَّ الإعتقاد بالله سبحانه وإنَّ في إجراء كل أصل من الأصول الأخلاقية أجراً كبيراً يصل إليه الإنسان في الحياة الأخروية ، خير عامل لتحبيذ الإنسان وتشويقه على إجرائها والتلبّس بها في حياته الدنيويَّة ، ولولا ذاك الإعتقاد لأصبحت الأخلاق نصائح وعظات جافة لا ضمان لإجرائها .

وفي هذا الصدد يقول ويل ديوارانت المؤرخ المعاصر : « لولا الدّين لتجلت الأخلاق وكأنها أشبه بالمبادلات الإقتصادية ، ولصارت الغاية منها الفوز بالنجاح الدنيوي بحيث لو كان النجاح والفوز مضاداً للقيم لتمايل عنها ، لكون الغاية في جانب اللاقيم ، وإنما هي العقيدة الدينية التي تترك الإحساس بالمسؤولية في روح الإنسان »[1] .

وأما في المجال الثالث ، وهو ما يتعلق بتوطيده العلاقات الإجتماعية ، فنذكر فيه ما ذكرنا في دعمه الأخلاق السامية . فإنَّ العقيدة الدّينية تساند الأصول الاجتماعية لأنها تصبح عند الإنسان المتديّن تكاليف لازمة ، ويكون الإنسان بنفسه مقوداً إلى العمل والإجراء .

غير أنَّ تلك الأصول بين غير المتديّنين لا تراعى إلّا بالقوى المادّية القاهرة . وعندئذ لا تتمتع الأصول الإجتماعية بأي ضمان تنفيذي وهذا مشهود لمن لاحظ حياة الأمم الماديّة غير الملتزمة بمبدأ أو معاد .

وأما المجال الرابع ، أعني إلغاءه الفوارق العنصرية والقومية المفروضة على عاتق المستضعفين بالقوة والسلطة والإغراء والجهل وتشويه الحقائق .

فنقول : إنَّ الدّين يعتبر البشر كلهم مخلوقين لمبدأ واحد ، فالكل بالنسبة إليه حسب الذات والجوهر كأسنان المشط ، ولا يرى أي معنى للتمييز والتفريق وترفيع بعض وتخفيض بعض آخر ، كما لا يرى معنى لوجود أناس اتخمهم الشبع وآخرين أهلكهم الجوع والحرمان .

فهذه هي المجالات الأربعة التي للدين فيها دور وتأثير واضح ، أفيصح

---

(١) لذائذ الفلسفة ، ص ٤٧٨ .

بعد الوقوف على هذه التأثيرات المعجبة أنْ نهمل البحث عنه ، ونجعله في زاوية النسيان ؟

غير أن هنا نكتة نلفت نظر القارىء إليها ، وهي أنَّه ليست كل عقيدة تتسم باسم الدين قادرة على خلق هذه الآثار وإبداعها ، وإنما تقدر عليها كل عقيدة دينية تقوم على أساس العقل ، وتكون واصلة إلينا عن طريق الأنبياء الصادقين ، ففي مثل تلك العقيدة نجد الحركة والحياة ، وفي غير هذه الصورة يصبح الدين عقائد خرافية تتجلى بصورة الرهبانية والميول السلبية إلى غير ذلك من الآثار السيئة التي نلمسها في العقائد الدينية التي لا تمت إلى الوحي ورجال الدين الحقيقي بصلة .

فالمفكر الغربي إذ يتهم الدّين بأنَّه عامل التخلف والإنحطاط ، ومضاد للتقدم والرقي ، فهو يهدف إلى أمثال هذه العقائد الدينية .

وهناك نكتة أخرى وهي : إنَّ الدين الحقيقي يلغي الفوارق السلبية التي لا تمت إلى أساس منطقي بصلة ، وأما المميزات الإيجابية التي لا تنفكّ عن أفراد البشر فهي غير ملغاة أبداً ، فكما أنَّ أصابع اليد الواحدة تختلف كل واحدة منها عن الأخرى ، كذلك أفراد البشر يتفاوتون من حيث العقل والفكر والحركة والنشاط .

فالفوارق التي تنشأ من نفس طبيعة الإنسان غير قابلة للحذف والتغيير ، وما يرفضه الدين ويحذفه عن مجال الحياة هو الإمتيازات النابعة من القوة والسلطة .

إلى هنا تعرفنا على الجوانب الحقيقية للدين وحان الآن وقت التعرف على جذوره في فطرة الإنسان .

الدين والفطرة :

الإيمان بالمبدأ والتوجه إلى ما وراء الطبيعة من الأمور الفطرية التي عجنت خلقة الإنسان بها ، كما عجنت بكثير من الميول والغرائز .

أقول بشكل عام إنَّ إدراكات الإنسان تنقسم إلى نوعين :

١ ـ الإدراكات التي هي وليدة العوامل الخارجة عن وجود الإنسان بحيث لولاها لما وقف الإنسان عليها بتاتاً ، مثل ما وقف عليه من قوانين الفيزياء والكيمياء والهندسة .

٢ ـ الإدراكات النابعة من داخل الإنسان وفطرته من دون أن يتدخل في الإيحاء عامل خارجي . كمعرفة الإنسان بنفسه وإحساسه بالجوع والعطش ، ورغبته في الزواج في سن معينة ، والإشتياق إلى المال والمنصب في فترات من حياته . تلك المعارف ـ وإنْ شئت سميتها بالأحاسيس ـ تنبع من ذات الإنسان وأعماق وجوده . وعلماء النفس يدّعون أنَّ التوجه إلى المبدأ داخل تحت هذا النوع من العرفان .

إنَّ علماء النفس يعتقدون بأنَّ للنفس الإنسانية أبعاداً أربعة يكون كلُّ بعد منها مبدأً لآثار خاصة .

أ ـ روح الإستطلاع واستكشاف الحقائق ، وهذا البعد من الروح الإنسانية خلاق للعلوم والمعارف ، ولولاه لما تقدم الإنسان منذ أن وجد في هذا الكوكب ، شبراً في العلوم واستكشاف الحقائق .

ب ـ حبّ الخير ، والنزوع إلى البرِّ والمعروف ، ولأجل ذلك يجد الإنسان في نفسه ميلاً إلى الخير والصلاح ، وانزجاراً عن الشر والفساد . فالعدل والقسط مطلوب لكل إنسان في عامة الأجواء والظروف ، والظلم والجور منفور له كذلك ، إلى غير ذلك من الأفعال التي يصفها كل إنسان بالخير أو الشر ، ويجد في أعماق ذاته ميلاً إلى الأول وابتعاداً عن الثاني ،

وهذا النوع من الإحساس مبدأُ للقيم والأخلاق الإنسانية .

جـ ـ عشق الإنسان وعلاقته بالجمال في مجالات الطبيعة والصناعة فالمصنوعات الدقيقة والجميلة ، واللوحات الفنية والتماثيل الرائعة تستمد روعتها وجمالها من هذا البعد .

إنَّ كل إنسان يجد في نفسه حبّاً أكيداً للحدائق الغناء المكتظة بالأزهار العطرة والأشجار الباسقة ، كما يجد في نفسه ميلاً إلى الصناعات اليدوية المستظرفة وحباً للإنسان الجميل المظهر ، وكلها تنبع من هذه الروح التي عجن بها الإنسان ، وهي في الوقت نفسه خلّاقة للفنون في مجالات مختلفة .

د ـ الشعور الديني الذي يتأجج لدى الشباب في سن البلوغ ، فيدعو الإنسان إلى الإعتقاد بأنَّ وراء هذا العالم عالماً آخر يستمد هذا العالم وجوده منه ، وأنَّ الإنسان بكل خصوصياته متعلق بذلك العالم ويستمد منه .

وهذا البعد الرابع الذي اكتشفه علماء النفس في العصر الأخير وأيدوه بالإختبارات المتنوعة مما ركز عليه الذكر الحكيم قبل قرون وأشار إليه في آياته المباركات ، نعرض بعضها :

أ ـ ﴿ وَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللّهِ التي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها ﴾[1] .

إنَّ عبارة « فِطْرَةَ الله » تفسير للفظة الدّين الواردة قبلها ، وهي تدل بوضوح على أنَّ الدّين ـ بمعنى الإعتقاد بخالق العالم والإنسان ، وأنَّ مصير الإنسان بيده ـ شيء خلق الإنسان عليه ، وفُطر به كما خلق وفُطِر على كثير من الميول والغرائز .

---

(١) سورة الروم : الآية ٣ .

ب ـ ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾[٢] .

أيْ عرَّفْنا الإنسان طريقَ الخير وطريقَ الشر . وليس المراد التعرف عليهما عن طريق الأنبياء بل تعريفهما من جانب ذاته سبحانه، وإن لم يقع في إطار تعليم الأنبياء ، وذلك لأنه سبحانه يقول قبله ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي كَبَد * . . . * أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَاناً وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴾ فالكل من معطياته سبحانه عند خلق الإنسان وإبداعه .

وهذا إنْ دلّ على شيء فإنما يدل على أنَّ النظرية التي اكتشفها علماء معرفة النفس مما ركّز عليها الوحي بشكل واضح ، وحاصلها إنَّ الدين بصورته الكليَّة أمر فطري ينمو حسب نمو الإنسان ورشده ، ويخضع للتربية والتنمية كما يخضع لسائر الميول والغرائز .

* * *

٣ ـ دور الدين في الحياة

لقد بان مما ذكرنا واقع الدين ومفهومه وأنّه أمر مكنون في فطرة الإنسان ، غير أنَّه يجب علينا أنْ نعرف دوره في الحياة ، وأنَّه له التأثير الكبير في حياة الإنسان العلمية والإجتماعية ، ولأجل إيقاف القارىء على تأثير الدين في هذه المجالات الحيويَّة نشير إلى بعضها :

أ ـ الدين مبدع للعلوم :

نحن نستعرض في هذا البحث مدى تأثير النظريتين المتضادتين (الدّين والإلحاد) حول نشوء العالم ، في استكشاف الحقائق والتطلع إلى

---

(٢) سورة البلد : الآية ٩ .

السنن السائدة فيه ، من دون جنوح ـ فعلا ـ إلى صحة إحدى الفرضيتين .

لا شك إنَّ في تفسير العالم وتبيينه نظريتين متقابلتين لا تجتمعان أبداً ، وسنبين فيما بعد الصحيح منهما ، غير أنَّ الذي نركز عليه هنا هو تحديد تأثير كل واحدة من النظريتين على تكامل العلوم ورقيها .

النظريَّة الأولى : تعتمد على أنَّ العالم من الذرة إلى المجرة إبداع عقل كبير ، وموجود جميل ، غير متناه في القدرة والعلم ، فهو بعلمه وقدرته أبدع العالم وخلقه .

النظريَّة الثانية : إنَّ مادة العالم أزلية ليس للعِلْم ولا القدرة ، الخارجين عنها ، أي صنع وتأثير فيه ، فلو وجدت فيه سنن ، فإنما هي وليدة التصادف أو ما يشبهه من الفروض العلمية التي تشترك جميعها في القول بإفاضة المادة الصمَّاء العمياء على نفسها السنن والقوانين .

نحن لا نريد التَّركيز على إحدى الفرضيتين لأن الحقيقة ستتجلى في الأبحاث الآتية ، وإنما نركز على معرفة أية نظرية من النظريتين تحثُّ الأنسان على التحقيق وتثير روح البحث في نفسه ؟

هل القول بأن عالم المادة صنع موجود غير متناه في العِلْم والقدرة ، قد أبدع المادة وأجرى فيها السنن والقوانين بفضل علمه وسعة قدرته ؟

أو القول بأنَّ المادة لم تزل أزلية وليس فيها للعِلْم والقدرة صنع ، ولو صارت ذات سنن وقوانين فإنما هي وليدة الصّدفة أو وليدة التضاد الحاكم عليها ـ كما هو أحد الفروض للماديين الماركسيين ـ أو ما يقرب من ذلك .

فأي النظريتين هو المؤثر في تقدم العلوم وتكاملها ؟

لا شك إنَّ الباحث عن الكون لو تذرع بالنظرية الأولى يجد في نفسه

حافزاً على التحقيق وإحساساً بأَنَّ العالم غير منفك عن السنن والنظم ، وعليه أنْ يتفحَّصَ عنها .

وهذا بخلاف الباحث المعتنق للنظرَّية الثانية ، لأنَّ تحقق الصدفة أو التضاد السائد بين أجزاء المادة ، لا يورث العِلْم بحتمية حدوث سنن وأنظمة في داخل المادة حتى يبحث عنها الإنسان فلا يصح للباحث عن سنن العالم والمستطلع للحقائق السائدة فيه ، أنْ يتكىء على منصة الدراسة إلاّ أنْ يكون معتقداً بالنظريَّة الأُولى دون النظرية الثانية .

وهذا ما ادَّعيناه في صدر البحث من أنَّ العقيدة الدينية خلاقة للعلوم وباعثة للتحقيق .

وقد خرجنا بهذه النتيجة وهي إنَّ الدين بمعنى الإعتقاد بكون العالم مخلوقاً لعلم وقدرة ، عامل كبير في تقدم العلوم البشرية ، وإنَّه يثير روح التعمق والتدبر في الإنسان المحقق ، في حين إنَّ اللادينية والإعتقاد بأصالة المادة وعدم اتصالها بمبدأ أقوى لا يثير شوق البحث والتحقيق .

نعم ، ها هنا سؤال ربما يخالج ذهن القارىء وهو إنَّ هناك عدة فرق من دعاة المادية ، من المكتشفين لأسرار الطبيعية ونظمها ، فلو كان الإلحاد يعرقل خطى التحقيق والتقدم ، فكيف وصل هؤلاء إلى ما وصلوا إليه من الكشف والتحقيق ؟

الجواب : إنَّ هؤلاء وإن كانوا يحملون شعار الإلحاد ، لكنها شعارات على السنتهم ، وأما قلوبهم فتخفق بخلاف ذلك ، بمعنى أنَّهم يعتقدون في صميم قلوبهم بخضوع العالم لقوة كبرى أجرت فيه السنن والنظم ، التي هم بصدد كشفها والتعرف عليها ، ولولا ذاك الإيمان والإعتقاد بخضوع العالم لتلك القوة ، لما حصل لهم الإيمان بأنَّ المادة ذات سنن ونظم ، أرضها وسماءها ، قريبها وبعيدها ، حتّى النجوم والمجرات المتوغلة في أعماق

الكون فإنَّ إصرارهم على كشف النظم فرع الإيمان بوجودها فيها ، ولا يحصل الإيمان والإذعان إلّا لمن اعتقد خضوع العالم لقوة كبرى عالمة قادرة ، أجرت فيها السنن . وإلّا فالإعتقاد بأزلية المادة وكون السنن الحكيمة وليدة التصادف لا يوجب أي إذعان بوجود النظم في جميع أجزاء العالم ، قريبها ونائيها .

وبعبارة أوضح إنَّ كل مستكشف قبل الشروع في الإستكشاف ذو عقيدة خاصة ، وهي أنَّ كل ذرة من ذرات هذا العالم حيّها وميتها ، قريبها وبعيدها ، مشتملة على قانون يريد هو أنْ يستكشفه ويفرغه في قالب العِلْم ، فعندئذ نسأل من أين حصل لهذا المكتشف هذا الإذعان والإعتقاد . لا بد أنْ يكون لهذا العلم مبدأ ومصدرٌ ، فما هذا المنشأ ؟ .

فإنْ قال : « إني أعتقد بأنَّ مجموع العالم إبداع قوة كبرى ذات علم وقدرة هائلين أوجدت العالم بعلمها وقدرتها وحكمتها » ، لصح له أنْ يعتقد بأنَّ كل جزء من أجزاء هذا العالم ذو نظام ، لأنَّ فعل العالم القادر الحكيم لا ينفك عن النظم ولا يوجد فيه اختلال ولا اضطراب .

وإنْ قال : « إني أعتقد بأزلية المادة وأنَّ المادة الصماء صارت ذات نظام في ظل الصدفة طيلة الأزمنة المتمادية » ، فيقال له إنَّ الإعتقاد بالصدفة لا يلازم الإذعان بالنظام مائة بالمائة بل يحتمل أنْ يوجد هناك نظام كما يحتمل أنْ لا يوجد .

فتفسير الإذعان بوجود النظام مائة بالمائة عن طريق الإعتقاد بالصدفة باطل جداً لأنه من قبل تفسير العلم القطعي ، بشيء لا يوجد العلم بل يوجد الإحتمال ، لأن الإعتقاد بالصدفة مبدأ لاحتمال وجود النظام لا الإذعان بوجوده ، فلا بد لهذا الإذعان من علّة أخرى غير الصدفة ، وليس هي إلّا

الإعتقاد بكون الشعور والقدرة دخيلين في إنشاء العالم وإخراجه إلى حيز الوجود .

وإنْ شئت أفرغ هذا البيان بقالب منطقي وقل : لكل مكتشف قبل الإنشغال بالكشف ، إذعان بوجود النُّظم والسنن في هذا العالم ، وهو يريد كشفها ، هذا من جانب .

ومن جانب آخر ، إنَّ المادي يرى العامل الوحيد لظهور السنن هو الصدفة ، ولكنها ليست عاملاً مورثاً للإذعان بل أقصى ما تورثه هو الاحتمال . مع أنَّ المستكشف يحمل العلم بالسنن لا أنه يحتمل أنْ يكون هناك سنّة ونظام .

فيجب أنْ يفسّر ذاك الإذعان بعامل ثان وليس هو إلاّ قيام العالم ، حدوثاً وبقاء ، بعلم وقدرة أزليين .

ب ـ الدّين دعامة الأخلاق

قد تعرفت على دور الدين في إثارة روح التحقيق في الإنسان ، لكن له دوراً آخر في تركيز الأخلاق وتحكيم أصولها في المجتمع ، وإليك بيانه :

لا شك إنَّ إقامة الأخلاق والتمسك بالقيم الأخلاقية ، لا ينفكّ عن الحرمان في بعض الأحايين وترك اللذائذ النفسانية في ظروف أُخر ، وعندئذٍ يجب أنْ نبحث عن عامل النجاح في هذا المعترك .

فمن جانب : إنَّ الإنسان مقهور للميول النفسانية والغرائز المتعدية التي لا تعرف لنفسها حدّاً وهي تريد أنْ تفجر أمامها ، وتنال كل لذيذ وملائم ، وافق القيم أمْ خالفها ، وهذا شيء يحسه كل إنسان في كثير من فترات حياته .

ومن جانب آخر : إنَّ الفطرة الإنسانية توحي إلى صاحبها بحفظ القيم والعمل بالأخلاق كما أنَّ علماء التربية يوصون بذلك . وعند ذلك يجد الإنسان في نفسه صراعاً عنيفاً بين ميوله ، فلا بد لنجاحه في هذا المعترك من عامل يرجح كفّة الفطرة الإنسانية الموحية بحفظ الأخلاق والعمل بالقيم ، فما هو هذا العامل خصوصاً في الفترات التي يغيب فيها الرقيب ، وتنام فيها العيون ، ولا يسأل الإنسان عما يفعل ؟ .

هنا يتجلى الدّين بصورة عامل قوي يرجح كفة الأخلاق ، ويوحي للإنسان بالعمل بالقيم وكبح جماح الغرائز ، لأن المتديّن يعتقد بأنَّ كل ما يعمل من خير وشرّ في هذه الدنيا ، سيحاسبه الله سبحانه عليه بأشد الحساب وأدقّه ﴿ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ في الأَرْضِ وَلاَ فِي السَّماءِ ﴾[1] .

وهذا بخلاف ما إذا كان ملحداً ولم يعتقد بكتاب ولا حساب لا في الحياة ولا بعدها فلا يرى في معترك صراع الغرائز وتنازعها في كيانه رادعاً عن نقض الحدود وتجاهل القيم غير عنصر ضعيف التأثير يُدعى بالفطرة الإنسانية ، التي سرعان ما تتقهقر أمّام طوفان الشّهوات ، والنّزوات .

وهذا شيء ملموس لا نطيل الكلام فيه .

ج ـ الدّين حصن منيع في خضمّ متقلبات العَالَم

إنَّ الحياة في هذا الكوكب حليفة التعب والوصب ، والإنسان يعيش في السرَّاء والضرَّاء ، يفقد الأعزة ويواجه البلايا والنوازل إلى غير ذلك من الملمّات المؤلمة القاصمة للظهر ، فما هي السلوى في مواجهة علقم الحياة وحنظلها ؟ .

---

(١) سورة يونس : الآية ٦٦ .

أقول إنَّ الدّين هو السلوى الكبرى التي تجعل الإنسان جبلاً راسخاً تجاه الحوادث المؤلمة غير متزعزع في البلايا ولا متزلزل عن الكوارث ، لماذا ؟ لوجهين :

أما أولاً فإنه يعتقد أنَّ ما يجري في الكون من خير وشر ، فهو من مظاهر مشيئة الخالق الحكيم الذي لا يصدر منه شيء إلاّ عن حكمة ولا يفعل إلاّ عن مصلحة ، فهذه الكوارث ، مرّة ظواهرها ، حلوة بواطنها ، وإنْ كان الإنسان لا يشعر بذلك في ظرف المصيبة والابتلاء ، ولكنه يقف عليه بعد كشف الغطاء وانجلاء الحقائق .

وثانياً إنَّ الإنسان إذا صبر تجاه المصائب واستقبلها بصدر رحب ووجه مشرق يكون مأجوراً عنده سبحانه بصبره وثباته واستقامته ، ورضاه بتقديره وقضائه قال سبحانه : ﴿ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا للهِ وَإِنَّا إِليهِ راجِعُونَ * أُولئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولئِكَ هُمُ المُهْتَدُونَ ﴾[1] . فعند ذلك يتجلى الدِّين كدواء يسكّن الآلام ويخفّف المصائب ، بل ربما يستقبلها ببشاشة وانشراح ، غير أنَّ المادي في ذاك المجال فاقد البلسم لجراحات حياته ، وفاقد الدواء لاضطراباته ، لأنه لا يعتقد بأن وراء المادة عالماً يحشر فيه الإنسان ، ويثاب بصبره ، ويؤجر بأعماله فهو يعتقد بأنَّ دائرة الكون محدودة بالمادة ، يبدأ منها وينتهي إليها ، فلا مناص منها إلاّ إليها ، وهي صماء وعمياء لا تقدر على تسكين جروح الإنسان وترفيه روحه ، فلأجل ذلك نرى الانتحار شائعاً بين تلك الزمرة ، عند المصائب ، وأما الزمرة المؤمنة بالحياة الأُخروية ، فيستقلّون آلام المصائب عند حلولها ويسلّون أنفسهم بالصبر والثّواب على خلاف الماديّين حيث يستكثرونها ويستسلمون أمامها .

---

(١) سورة البقرة : الآيات ١٥٥ ـ ١٥٧ .

فلو صحَّ لنا تشبيه المعقول بالمحسوس وإفراغ المعاني العالية في قوالب حسية ضيقة ، فلا عتب علينا إذا قلنا بأن الدين تجاه التيارات المؤلمة القاصمة للظهر ، الموجبة للإنفجار ، كصمام الأمان في المسخّنات البخارية التي لم يزل بخارها يزداد حيناً بعد حين ، فلو لا صمام الأمان الذي يوجب تسريح البخار الزائد ، لانفجر المسخن في المعمل وأورث القتل الذريع والحرق الفظيع ، وقد اعتذرنا عن هذا المثال بأنه من باب تشبيه المعقول بالمحسوس .

* * *

٤ ـ المعرفة المعتبرة

إنَّ الخطوة الأولى لفهم الدِّين هي الوقوف على المعرفة المعتبرة فيه . فالدِّين الواقعي لا يعتبر كل معرفة حقاً قابلاً للاستناد ، بل يشترط فيها الشروط التالية :

أ ـ المعرفة القطعية التي لا تنفكّ عن الجزم والإذعان ورفض المعرفة الظّنية والوهميّة والشكّية ، قال سبحانه :

﴿ وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ، إِنَّ السَّمْعَ وَالبَصَرَ وَالفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً ﴾[1] . ترى أنَّ الآية ترفض كل معرفة خرجت عن إطار العِلْم القطعي ، ولأجل ذلك يَذمّ في كثير من الآيات اقتفاءَ سنن الآباء والأجداد ، اقتفاء بلا دليل واضح ، وبلا عِلْم بصحته وإتقانه ، يقول سبحانه : ﴿ بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثارِهِمْ مُهْتَدونَ * وَكَذلِكَ مَا أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ في قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوها إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلى آثارِهِم مُقْتَدُونَ ﴾[2] .

(١) سورة الاسراء : الآية ٣٦ .
(٢) سورة الزخرف : الآيتان ٢٢ ـ ٢٣ .

والقرآن ينقل أخبار الكثير من المضلّلين حيث يعضّون أناملهم من الندم يوم القيامة بقوله : ﴿ يَوْمَ تُقَلَّبُ وُجُوهُهُمْ في النَّارِ يَقُولُونَ يَا لَيْتَنَا أَطَعْنَا اللهَ وَأَطَعْنَا الرَّسُولاَ * وَقَالُوا : رَبَّنا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنا وَكُبَرائَنا فَأَضَلُّونا السَّبِيلاَ * رَبَّنا آتِهِمْ ضِعْفَيْنِ مِنَ العَذَابِ ، وَالعَنْهُمْ لَعْناً كبيراً ﴾[1] .

ب ـ تعتبر المعرفة ، إذا كانت نابعة من أدوات المعرفة الحسّية والقلبية أو العقلية ، يقول سبحانه :﴿واللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ والأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾[2] .

فالسّمع والأبصار رمز الأدوات الحسّية ، والأفئدة كناية عن العقل والإدراكات الصحيحة الفكرية ، والإدراكات الخارجة عن إطار تلك الأدوات غير قابلة للاستناد .

وإنما اعتمد من بين أدوات المعرفة على هذين (الحِسّ والعقل) لأنهما أكثر صواباً وأعظم نتيجة وأما غيرهما من الأدوات التي يعتمد عليها مرضى القلوب فهي غير قابلة للاستناد ، ولهذين الأمرين من أدوات المعرفة شعوب وفروع قد بيّنت في علم « نظرية المعرفة » .

نعم هناك سؤال يطرح نفسه وهو إنه إذا كان اقتفاء الآباء والأجداد وتقليدهم أمراً مذموماً فلماذا جوّزه الإسلام في باب معرفة الأحكام الفرعية العملية ؟ إذ يصح لكل مسلم أنْ يأخذ مذهبَه في الفروع والأحكام من إمام الفقه وعالمه ، أو ليس ذلك تقليد لهم كتقليد الكفار لآبائهم ؟ .

والإجابة على هذا السؤال واضحة ، إذا أخذ الأحكام عن المجتهد البارع المتخصّص في فنّه ، ليس من قبيل التقليد المذموم وهو الرجوع إلى الغير ، وتقليده بلا دليل ، لأنَّ رجوع الجاهل إلى العالِم واقتفائه أثَره رجوع

(١) سورة الأحزاب : الآيات ٦٦ ـ ٦٨ .
(٢) سورة النحل : الآية ٧٨ .

إليه مع الدليل ، وعليه سيرة العقلاء في جميع المجالات ، فالجاهل بالصنعة يرجع إلى عالمها ، وجاهل الطب يرجع إلى خبيره ، وهكذا دواليك ، وهذا كله في الأمور الفرعية .

وأما المسائل الأصولية ، فهي مسائل جذورية ، والأمر فيها يدور بين الإثبات المحض ، كما هو الحال عند الإلهيين ، والنفي المحض كما هو عند الماديّين ، فلا يصحّ التقليد فيها ، إذ ليس هناك قدر مشترك حتى يؤخذ به ويرجع في الزائد عليه إلى المتخصص ، فإن كلًّا من الإلّهي والمادّي يدّعي كونه متخصصاً في هذا العلم .

فلأجل ما ذكرنا ، يجب على الإنسان الغور في المسائل الأصولية من دون جعل فكرٍ سنداً وحجّة .

* * *

٥ ـ المعارف العليا في الإسلام

إنَّ الإسلام يحثّ على التعرف على أمور ثلاثة من بين الموضوعات المختلفة ويعتبرها ذات أهميّة لمن يطلب الواقع .

١ ـ معرفة الكون والطبيعة :

هذه المعرفة مما يؤكد القرآن بحماس على تحصيلها يقول سبحانه : ﴿ قُلْ انْظُروا مَاذا فِي السَّمواتِ والأَرْضِ ﴾[1] .

ويقول أيضاً : ﴿ إنَّ في خَلْقِ السَّمواتِ والأَرْضِ وَاختِلافِ اللَّيلِ والنَّهارِ لآياتٍ لأُولي الألبابِ ﴾[2] .

---

(١) سورة يونس : الآية ١٠١ .

(٢) سورة آل عمران : الآية ١٩ .

فلا محيص للإنسان المتديّن عن دراسة الطبيعة والغور في أعماقها حسب معطياته وقابلياته .

٢ ـ معرفة الإنسان نفسه :

وهي من ضروريات المعارف التي أكّد عليها كما أكّد على سابقتها ، قال سبحانه : ﴿ سَنُرِيهِم آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ ﴾[1] .

وتضافرت الروايات على أهميّة معرفة النّفس وإنَّ الإنسان من خلال التعرف عليها وكل الطبيعة التي يعيش فيها ، يعرف ربّه .

٣ ـ معرفة التاريخ :

إنّ القرآن يؤكد على معرفة التاريخ بما أنه مثار العبر والعظات ، يقول سبحانه : ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُولي الألْبَابِ ﴾[2] ، ويقول سبحانه : ﴿ فَاقْصُصِ القَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[3] .

هذه هي الموضوعات التي يحبّذ الإسلام على التعرّف عليها كل من يريد أنْ يلمس الحقائق ويصل إلى الواقع ، فالمعرض عن هذه المعارف ، محجوب عن معرفته سبحانه وسننه في الكون .

* * *

٦ ـ لماذا نبحث عن وجود الله سبحانه ؟

وقبل أنْ نركز على أسباب معرفته سبحانه ودلائل وجوده ، نقوم

(١) سورة فصلت : الآية ٥٣ .
(٢) سورة يوسف : الآية ١١ .
(٣) سورة الأعراف : الآية ٧٦ .

بالإجابة عن سؤال كثيراً ما يطرح نفسه بين الشباب ، وهو مأخوذ من دسائس الماديين لا سيما الماركسيين في الأوساط الإسلامية .

وحصيلة السؤال هو : إنَّ البحث عن ما وراء المادة بحث لا صلة له بالحياة ، وليس من الموضوعات التي تقع في إطار الحياة التي يحياها الإنسان في أدوار عمره المختلفة ، من صباه إلى شبابه إلى كهولته وشيخوخته ، والبحث عمّا وراء الطبيعة وأنَّ هناك موجودات عليا مجردة عن المادة وأحكامها ، كالملائكة والعقول والنفوس ، وفوقها مبدعها ومبدع جميع العوالم : ماديّها ومجرّدها ، لا ينفع في الحياة ولو أُثبت بألف دليل ، فَصَرْفُ الوقت حول هذه المباحث يعوق الشاب عن القيام بوظائفه اللازمة .

والإجابة عن هذا السؤال واضحة بعد الإطّلاع على ما ذكرنا ، فقد عرفت أنَّ للدّين دوراً قوياً وتأثيراً عظيماً في تكامل العلوم كما أنه ضمان للأخلاق ، وخير دعامة لها ، بل ضمان لتنفيذ القوانين الصالحة ، والحصن الحصين في متقلبات الأحوال .

فإذا كان له ذلك الشأن العظيم في حياتنا العلمية والأخلاقية والاجتماعية فطي الصفح عنه والاشتغال بغيره ، خسارة عظيمة للإنسانية . فما يتشدَّق به المادي من أنَّ البحث عن الدّين وما وراء الطبيعة لا صلة له بالحياة ، مكذوب على الدين وكلام خال عن التحقيق . نعم ، ما ذكرنا من دور الدّين وتأثيره في الجوانب الحيوية من الإنسان ، إنَّما هو من شؤون الدّين الحقيقي الذي يواكب العلم والأخلاق ولا يخالفهما ، وأما الأديان المختلفة المنسوبة إلى الوحي والسماء بكذب وزور فخارجة عن موضوع بحثنا .

دفع الضرر المحتمل :

إنَّ هناك عاملاً روحياً يحفّزنا إلى البحث عن هذه الأمور الخارجة عن إطار المادة والماديات ، وهو أنَّ هناك مجموعة كبيرة من رجالات الإصلاح

والأخلاق الذين فدوا آنفسهم في طريق إصلاح المجتمع وتهذيبه ، وراحـوا ضحية رقيّه ، توالوا على مدى القرون والأعصار ودعوا المجتمعات البشريـة إلى الاعتقاد بالله سبحانه وصفاته الكمالية ، وادَّعوا أنَّ له تكاليف على عباده ووظائف وضعها عليهم ، وأنَّ الحياة لا تنقطع بالموت وليس الموت آخرهـا وآخر مقطع منها ، وإنما هو جسر يعبر به الإنسان من دار إلى دار ، ومن حياة ناقصة إلى حياة كاملة ، وأنَّ من قام بتكاليفـه ووظائفـه فله الجزاء الأوفى ، وأمّا من خالف واستكبر فله النكاية الكبرى .

هذا ما سمعته آذان أهل الدنيا من رجـالات الوحي والإصـلاح ، ولم يكن هؤلاء متهمين بالكذب والإختلاق ، بل كانت علائم الصدق لائحة من خلال حياتهم وأفعالهم وأذكارهم . عند ذاك يدفع العقل الإنسان المفكر إلى البحث عن صحة مقالتهم دفعاً للضرر المحتمل أو المظنون الذي يورثه مقالة هؤلاء . وليس إخبار هؤلاء بأقل من إخبار إنسان عادي عن الضرر العاجل أو الآجل في الحياة الإنسانية ، فترى الإنسان العاقل يهتمّ بإخباره ويتفحص عن وجوده حتى يستريح من الضرر المخبر عنه .

وهذا ما اعتمد عليه علماء الكلام في إثبات لزوم البحث عن معرفة الله سبحانه . فأوجبوا هذا البحث دفعاً لذاك الضرر المحتمل أو المظنون .

معرفة الله وشكر المُنعِم :

لا شك إنَّ الإنسان في حياته غارق في النعم ، فهي تحيط به منذ نعومة أظفاره إلى أخريات حياته ، وهذا الشيء مما لا يمكن لأحد إنكاره .

ومن جـانب آخر إنَّ العقـل يستقـل بلزوم شكـر المنعم ، ولا يتحقق الشكر إلاَّ بمعرفته .

وعلى هـذين الأمرين يجب البحث عن المنعِم الـذي غمـر الإنسـان

بالنّعم وأفاضها عليه ، فالتعرف عليه من خلال البحث إجابة لهتاف العقل ودعوته إلى شكر المنعِم المتفرع على معرفته .

هذه الوجوه الثلاثة (دور الدّين في الحياة ، دفع الضرر المحتمل ، ولزوم شكر المنعِم عقلاً) التي ألمعنا إليها بالإجمال تحفز الإنسان إلى البحث عن معرفة الله والاهتمام بها أكثر من اهتمامه بما هو دخيل على حياته المادية ، وإنما يعرض من يعرض عن هذه المسائل لعلل روحية غير خافية على الباحث ، إذ لا شك إنَّ معرفة الله ، والاعتقاد به لا ينفكّ عن الالتزام بقيود وحدود في الحياة ورعاية الأصول الأخلاقية والاجتماعية ، والقيام بالوظائف الفردية ، وكل ذلك ينافي الحرية المطلقة والإباحية التي يتوخاها الماديون والمنسلكون في عدادهم . فإنكار الدّين والمبدأ ليس إنكاراً لنفسه بل للفرار مما يترتب عليه من الضمانات والإلتزامات ، والقيود والحدود .

وهي تخالف هوى الإنسان الإباحي الذي لا يرى أصلاً في الحياة إلّا اللّذة .

* * *

إلى هنا انتهت المقدمات التي أردنا إيرادها لبيان مفهوم الدّين وجذوره في الفطرة الإنسانية ودوره في حياة الإنسان ووجوب معرفة الله تبارك وتعالى . ويقع الكلام بعدها في أدلة وجود الخالق المبدع لهذا الوجود .

* * *

الفصل الثاني
الطّرق إلى معرفة الله

* برهان النَّظم
* برهان الإمكان .
* برهان حدوث المادّة



الطّرق إلى معرفة الله

هناك كلمة قيّمة لأهل المعرفة وهي : إنَّ الطرق إلى معرفـة الله بعدد أنفاس الخلائق بل فوقها بكثير وكثير ، فإنَّ لكل ظاهرة من الظواهر الطبيعية وجهين ، يشبهـان وجهي العملة الواحـدة ، أحـدهمـا يحكي عن وجـودهـا وحدودها وخصـوصياتهـا وموقعهـا في الكون ، والآخـر يحكي عن اتّصالهـا بعلّتها وقوامها بها ونشوئها منها . فهذه الظاهرة الطبيعية ـ من الـوجه الأول ـ تقع موضوع البحث في العلوم الطبيعية ، فيأخذ كل باحث جهة خـاصة من هذا الوجه حسب تخصصه وذوقه واطّلاعه ، فواحد يبحث عن التراب والمعادن وآخـر عن النبـات والأشجـار ، وثـالث عن الحيـوان إلى غيـر ذلـك من الموضوعات .

كما أنها من الوجه الثاني تقع طريقاً لمعرفة الله سبحانه والتعرف عليه من ناحية آثاره :

إنَّ آثـارَنَـا تَـدُلُّ عـلـيـنَـا فَانْظُروا بَعْـدَنـا إلَى الآثَـارِ

وبما أنَّ الظواهر الطبيعيـة ، جليلها وحقيـرها لهـا وجهان ، فقـد أكّد الإسلام على معرفتها والغور في آثارها وخصوصياتها ، قائلاً : ﴿ قُلْ انْظُروا

مَاذَا فِي السَّموات والأَرْضِ ﴾[1] ـ ، لكن لا بمعنى الوقوف عند هذا التعرف واتخاذه هدفاً ، بل بمعنى اتخاذ تلك المعرفة جسراً لمعرفة بارئها وخالقها ، ومن أوجد فيها السُّنَن والنُّظُم .

إنَّ الفرق الواضح بين تعرّف المادي على الطبيعة وتعرّف الإلهي عليها هو : إنّ الأول ينظر إلى الطبيعة بما هي هي ، ويقف عندها من دون أنْ يتخذها وسيلة لتعرف آخر ، وهو التعرف على مبادىء وجودها وعلل تكونها ، في حين أنَّ الإلهي ، مع أنَّه ينظر إلى الظواهر الطبيعية مثلما ينظر إليها المادي ويسعى إلى التعرف على كل ما يسودها من نُظُم وسُنَن ، فإنَّه يتخذها وسيلة لتعرف عال وهو التعرف على الفاعل الذي قام بإيجادها وإجراء السُّنن فيها ، فكأن النظرة في الأولى نظرة إلى ظاهر الموجود ، وفي الثانية نظرة إلى الظاهر متجاوزاً منها إلى الباطن .

وبعبارة أوضح ، إنَّ المادي يقتصر في عالم المعرفة ، على معرفة الشيء ويغفل عن معرفة أخرى ، وهي معرفة مبدأ الشيء من طريق آثاره وآياته ، فلو اكتفينا في معرفة الظواهر بالمعرفة الأولى حبسنا أنفسنا في زنزانات المادة ، ولكن إذا نظرنا إلى الكون بنظرة وسيعة وأخذنا مع تلك المعرفة معرفة أخرى وهي المعرفة الآيوية لوصلنا في ظل ذلك ، إلى عالم أفسح مليء بالقدرة والعلم والكمال والجمال . وعلى ذلك فكل المظاهر الطبيعية مع ما فيها من الجمال والروعة ومع ما فيها من النُظم والسُنن آيات وجود بارئها ومكونها ومنشئها ، وعند ذلك يتجلى للقارىء صدق ما قلنا من أنَّ الطرق إلى معرفة الله بعدد الظواهر الطبيعية بدءاً بالذرة وانتهاء إلى المجرة . ولأجل ذلك نرى أنَّ رجال الوحي ودعاة التوحيد يركّزون في معرفته سبحانه على الدعوة إلى النظر في جمال الطبيعة وروعتها فإنها أصدق شاهد

---

(١) سورة يونس : الآية ١٠١ .

على أنَّ لها صانعاً ومبدعاً ، وهذا مشهود لمن طالع القرآن وتدبّر في آياته .
فهو من خلال توجيه الإنسان إلى الطبيعة وإلى السماء والأرض وما فيها من كائنات ، يريد هدايته إلى مبدئها ، ويكفي في ذلك قوله سبحانه : ﴿ إنَّ في خَلْقِ السَّمواتِ والأرْضِ واختلافِ الليْلِ والنّهارِ والفُلْكِ التي تَجْري في البَحْرِ بما يَنْفَعُ الناسَ وَما أنْزَلَ اللّهُ مِنَ السّماءِ مِنْ مَاءٍ فَأحيا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَبَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّياحِ والسَّحابِ والمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ والأرْضِ ، لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[1] .

إنَّ البراهين الدالّة على وجود خالق لهذا الكون ، ومفيض لهذه الحياة ، كثيرة متعددة ، ونحن ذاكرون فيما يلي بعضاً منها . ولكي تقف على أوضحها وأقربها إلى الحس والتجربة نركز البحث على برهان النّظم الذي يتجاوب مع جميع العقول على اختلاف سطوح تفكيرها .

* * *

---

(١) سورة البقرة : الآية ١٦٤ .



البرهان الأول

بُرهان النظم

يبتني برهان النّظم على مقدمات أربع

الأولى : إنَّ وراء الذهن الإنساني عالماً مليئاً بالموجودات ، محتفاً بالظواهر الطبيعية . وإنَّ ما يتصوره الإنسان في ذهنه هو انعكاس للواقع الخارجي ، وهذه المقدمة قد أطبق عليها الإلهيّ والماديّ رافضَيْن كل فكرة قامت على نفي الواقعية ولجأت إلى المثالية ، بمعنى نفي الحقائق الخارجية .

إنَّ كل إنسان واقعي يعتقد بأنَّ هناك قمراً وشمساً وبحراً ومحيطاً وغير ذلك . كما يعتقد بوجوده ، وذهنه والصور المنعكسة فيه ، وهذه هي الخطوة الأولى في مضمار معرفة الله ، وهي التصديق بالواقعيات . ويشترك فيها الفلاسفة الواقعيون ، دون المثاليين بمعنى الخياليين .

وبذلك يظهر أنَّ رمي الإلّهي بالمثالية بمعنى نفي الواقعيات ، افتراءٌ وكذبٌ عليه ، إذ لا يوجد على أديم الأرض من يكون إلّهيا وفي الوقت نفسه ينفي واقعيات الأشياء والظواهر الطبيعية . ولو وجد هناك إنسان بهذه العقيدة

فليس من تلك الـزمـرة ، وإنمـا هـو من المنحــرفين عن الفـطرة السليمــة الإنسانية .

وما ربما يحكى عن بعض العـرفاء من أنَّ المـوجود الحقيقيّ هـو الله سبحانه وما سواه موجود بالمجاز ، فله معنى لطيف لا يضرّ بما قلناه ، وهذا نـظير مـا إذا كان هنـاك مصباح في ضـوء الشمس ، فيقال إنَّ الضـوء ضـوء الشمس ولا ضوء لغيرها ، فهكذا وجود الممكنات ، المفتقرات المتدليـات بالذات ، بالنسبة إلى واجب الوجود القائم بالذات.

الثانية : إنَّ عالم الطبيعة خاضع لنظام محدد ، وإنَّ كل ما في الكون لا ينفك عن النُّظم والسنن التي كشفت العلوم الطبيعية عن بعضهـا ، وكلما تطورت هذه العلوم خطى الإنسان خطوات أُخرى في معرفة الكون والقوانين السائدة عليه .

الثـالثة : أصـل العلية ، والمـراد منه أنَّ كـل ما في الكـون من سنن وقوانين لا ينفكّ عن علة توجده وأنَّ تكون الشيء بلا مكوّن وتحققه بلا علة ، أمر محال لا يعترف به العقل ، بالفطرة ، وبالوجدان والبرهان . وعلى ذلك فكل الكون وما فيه من نظم وعلل نتيجة علة أوجدته وكونته .

الرابعة : إنَّ دلالة الأَثر تتجلى بصورتين :

أ ـ وجود الأَثر يدل على وجود المؤثر ، كدلالـة المعلول على علّته ، والآيـة على صاحبهـا ، وقد نقـل عن أعرابي أنَّـه قال : « البعـرة تدل على البعير ، وأَثر الأقدام يدل على المسيـر » ، إلى غير ذلـك من الكلمات التي تقضي بها الفطرة . وهذه الدلالة مما لا يفترق فيها الماديّ والإلّهي ، وإنما المهمّ هو الصورة الثانية من الدَّلالة .

ب ـ إنَّ دلالة الأَثر لا تنحصر في الهداية إلى وجود المؤثـر ، بل لهـا دلالة أُخرى في طول الدلالة الأُولى ، وهي الكشف عن خصوصيات المؤثر

من عقله وعلمه وشعوره ، أو تجرده من تلك الكمالات والصفات وغيرها .

ولنوضح ذلك بمثال :

إنَّ كتاب « القانون » المؤلف في الطب ، كما له الدَّلالة الأُولى وهي وجود المؤثر ، له الدَّلالة الثانية وهي الكشف عن خصوصياته التي منها أنَّه كان إنساناً خبيراً بأُصول الطب وقوانينه ، مطّلعاً على الدَّاء والدَّواء ، عارفاً بالأعشاب الطبية ، إلى غير ذلك من الخصوصيات .

والملحمة الكبيرة الحماسية لشاعر إيران (الفردوسي) لها دلالتان :

دلالة على أنَّ تلك الملحمة لم تتحقق إلا بظل علَّة أوجدتها ، ودلالة على أنَّ المؤلف كان شاعراً حماسياً مطلعاً على القصص والتواريخ ، بارعاً في استعمال المعاني المتناسبة مع الملاحم . ومثل ذلك كلما تمر به مما بقي من الحضارات الموروثة كالأبنية الأثرية ، والكتب النفيسة ، والصنائع المستظرفة اليدوية والمعامل الكبيرة والصغيرة ، إلى غير ذلك مما يقع في مرأى ومنظر كل إنسان . فالمهم في هذا الباب هو عدم الإقتصار على الدلالة الأُولى بل التركيز على الدلالة الثانية بوجه علمي دقيق .

وعلى ضوء هذه القاعدة يقف العقل على الخصوصيات الحافة بالعلة ، ويستكشف الوضع السائد عليها ، ويقضي بوضوح بأنَّ الأعمال التي تمتاز بالنظام والمحاسبة الدقيقة ، لا بد أنْ تكون حصيلة فاعل عاقل ، إستطاع بدقته أن يوجد أثره وعمله ، هذا .

كما يقضي بأنَّ الأعمال التي تُراعَى فيها الدّقة اللازمة والنظام الصحيح ، تكون ناشئة عن عمل عامل غير عاقل ، وفاعل بلا شعور ولا تفكير ، فهٰذا ما يصل إليه العقل السليم بدرايته . ولتوضيح الحال نأتي بالمثالين التاليين :

المثال الأول : لنفترض أنَّ هنا مخزناً حاوياً لأطنان عدة من مواد البناء بما فيها الحجر والحديد والإسمنت والجص والخشب والزجاج والأسلاك

والأنابيب وغيرها من لوازم البناء ، ثم وضع نصف ما في هٰذ المخزن تحت تصرف أحد المهندسين أو المعماريين ، لينشىء به عمارة ذات طوابق متعددة على أرض منبسطة .

وبعد فترة من الزمن جاء سيل جارف وجرف ما تبقى في المخزن من مواد الإنشاء وتركها على شكل تل على وجه الأرض .

إنَّ العمل الأول (العمارة) قد نتج عن عمل وإرادة منهدس عالم .

أمَّا الثَّاني (التل) فقد حدث بالفعل الطبيعي للسيل من دون إرادة وشعور .

فالعقلاء بمختلف مراتبهم وقومياتهم وعصورهم يحكمون بعقلانية صانع العمارة ، ومدى قوة إبداعه في البناء ، من وضعه الأعمدة في أماكنها المناسبة وإكسائه الجدران بالمرمر ، ونصبه الأبواب في مواضعها الخاصة ، ومدّه الأسلاك وأنابيب المياه الحارة والباردة ووصلها بالحمامات والمغاسل ، وغير ذلك مما يتبع هندسة خاصة ودقيقة .

ولكن عندما نخرج إلى الصحراء كي نشاهد ما صنعه السيل ، فغاية ما نراه هو انعدام النِّظام والترتيب فالحجر والمرمر قد اندثر تحت الطين والتراب ، والقضبان الحديدية قد طرحت إلى جانب ، والأسلاك تراها مقطعة بين قطعات الآجرّ ، والأبواب مرمية هنا وهناك ، وغير ذلك من معالم الفوضى والتبعثر . وبشكل عام ، إنَّ المعدوم من هذا الحشد هو النظام والمحاسبة ، إذ لا هندسة ولا تدبّر .

فالذي يُستنتج أنَّ المؤسس للبناء ذو عقل وحكمة ، والمُحْدِث للتل فاقد لهما ، فالمنهدس ذو إرادة والسيل فاقد له ، والأول نتاج عقل وعلم ، والثَّاني نتاج تدفق الماء وحركته العمياء .

المثال الثاني : لنفترض أنَّنا دخلنا إلى غرفة فيها شخصان كل منهما جالس أمام آلة طابعة يريدان تحرير قصيدة لأحد الشعراء فالأول يحسن القراءة والكتابة ، ويعرف مواضع الحروف من الآلة والآخر أمّي لا يجيد سوى الضغط بأصابعه على الأزرار ، فيشرعان بعملهما في لحظة واحدة . الذي نلاحظه أنَّ الأول دقيق في عمله يضرب بأصابعه حسب الحروف الواردة في القصيدة دون أن يسقط حرفاً أو كلمة منها .

وأمّا الآخر ، الأمي البصير ، فيضرب على الآلة دون علم أو هدىً ولا يستطيع أنْ يميز العين من الغين ، والسين من الشين : ونتيجة عمله ليست إلّا الهباء وإتلاف الأوراق ، ولا يأتي بشيء مما أردناه :

فنتاج الأول محصول كاتب متعلّم ، ونتاج الثاني محصول جاهل لا علم له ولا خبرة ولو أُعطي المجال للألوف ممن كف بصرهم وحرموا لذة العلم والتعلم أنْ يحرروا نسخة صحيحة من ملايين النسخ التي يحررونها لاستحال ذلك ، لأنهم يفقدون ما هو العمدة والأساس .

ولعلّنا نشاهد في كل جزء من هذا الكون مثل تلك الصفحة التي حررت فيها قصيدة الشاعر وترانا ملزمين بالإعتراف بعلم ومعرفة وحسن أُسلوب كاتبها ونجزم بأنه بصير لم يكن فاقداً للعلم ، ولم يكن فعله مشابهاً لفعل صبي رأى نفسه في غرفة خالية ، فطرق في خياله أنْ يلهو ويلعب على آلة طابعة كي ينتج تلك الصفحة من قصيدة الشاعر .

وبعد ذكر الأمثلة المتقدمة يتّضح لنا الفرق بين الأعمال التي تصدر عن إرادة وتدبّر ، والتي تحدث عن طريق الصدفة ، إذ لا إرادة فيها ولا تدبر .

وهذه القاعدة التي يدركها العقل (لا بفضل التجربة بل في ظل التفكر والتعقل) هي روح برهان النّظم الذي هو من أُوضح براهين الإلهيين في

إثبات الصانع ورفض الإلحاد والمادية ، واشملها لجميع الطبقات . وملخص بيـانهم في تطبيق هـذه المقدمـة على العالم ، هـو أنَّ العلم لم يزل يتقـدم ويكشف عن الرموز والسنن الموجودة في عالم المادة والطبيعة والعلوم كلهـا بشتى أقسامها وأصنافها وتشعبها وتفرعها تهدف إلى أمر واحد وهو أنَّ العالم الذي نعيش فيه ، من الذرة إلى المجرة عالم منسجم تسود عليه أدق الأنظمة والضوابط ، فما هي تلك العِلَّة ؟ أقول : إنها تتردد بين شيئين لا غير .

الأول : إنَّ هناك موجوداً خارجاً عن إطار المادة عالماً قادراً واجداً للكمال والجمال ، قام بإيجاد المادة وتصويرها بأدق السنن ، وتنظيمها بقوانين وضوابط دقيقة ، فهو بفضل علمه الوسيع وقدرته اللامتناهية ، أوجد العالم وأجرى فيه القوانين ، وأضفى عليه السنن التي لم يزل العلم من بدء ظهوره إلى الآن جاهداً في كشفها ، ومستغرقاً في تدوينها ، وهذا المؤثر الجميل ذو العِلم والقدرة هو الله سبحانه .

الثاني : إنَّ المادة الصَّمـاء العمياء القـديمة التي لم تـزل موجـودة ، وليست مسبوقة بالعدم ، قامت بنفسها بإجراء القوانين الدقيقة ، وأضفت على نفسها السُّنن القويمة في ظل إنفعالات غير متناهية حدثت في داخلها وانتهت على مر القرون والأجيال إلى هذا النظام العظيم الذي أدهش العقول وأبهـر العيون .

إذا عرضنا هاتين النظريتين على المقدمة الرابعة لبرهان النظم ، وهي قادرة على تمييز الصحيح من الزائف منهما ، فلا شك أنها ستـدعم أولاهـما وتبطل ثانيتهـما لما عرفت من أنَّ الخصوصيات الكامنة في وجود المعلول والأثر ، تعرب عن الخصوصيات السائدة على المؤثر والعلّة ، فالسّنن والنُّظم تكشف عن المحاسبة والدقة ، وهي تلازم العِلْم والشعور في العلّة ، فكيف تكون المادة العمياء الصمَّاء الفاقدة لأي شعور هي التي أوجدت هذه السُّنن والنُّظم ؟ .

وعلى ضوء ذلك فالسُّنن والنُّظم ، التي لم يتوفق العلم إلا لكشف أقل القليل منها ، تثبت النظرية الأولى وهي احتضان العلَّة واكتنافها للشعور والعِلْم وما يناسبهما ، وتبطل النظرية الثانية وهي قيام المادة الصَّماء العمياء بإضفاء السُّنن على نفسها بلا محاسبة ودقة بتخيل أنَّ انفعالات كثيرة ، حادثة في صميم المادة ، انتهت إلى ذاك النظام المبهر تحت عنوان « الصدفة » أو غيرها من الصراعات الداخلية التي تلوكها ألسنة الماركسيين .

وعلى ذلك فكل علم من العلوم الكونية ، التي تبحث عن المادة وخصوصياتها وتكشف عن سننها وقوانينها ، كعملة واحدة لها وجهان ، فمن جانب يعرّف المادة بخصوصياتها ، ومن جانب آخر يعرّف موجدها وصانعها . فالعالم الطبيعي ينظر إلى واحد من الوجهين كما أنَّ العارف ينظر إلى الجهة الأخرى والعالم الربَّاني ينظر إلى كلتا الجهتين ويجعل الأُولى ذريعة للثانية . وبهذا نستنتج إنَّ العلوم الطبيعية كلها في رحاب إثبات المقدمة الرَّابعة لبرهان النظم ، وأنَّ اكتمال العلوم يعين ذلك البرهان بأوضح الوجوه وأدقّ الطرق ، وأنَّ الإعتقاد بالصانع العالم القادر يصاحب العِلْم في جميع العصور والأزمان .

وفي الختام نركز على نقطتين :

الأُولى : إنَّ القرآن الكريم مليء بلفظة « الآية » و« الآيات » ، فعندما يسرد نُظُم الطبيعة وسُنَنَها ، ويعرض عجائب العالم وغرائبه ، يعقبه بقوله : ﴿ **إنَّ في ذٰلِكَ لآية لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُون** ﴾ أو ﴿ **يـذَّكَّرون** ﴾ أو ﴿ **يعقلون** ﴾ إلى غير ذلك من الكلمات الحاثة على التفكر والتدبر ، وهذه الآيات تعرض برهان النَّظم بأوضح أشكاله على لسان الفطرة ، بدلالة آيوية[1] ، مشعرة بأنَّ

(١) الآيوية : منسوب إلى الآية ، وهي دلالة خاصة إبتكرها القرآن الكريم وراء سائر الدلالات التي كشف عنها المنطقيون في أبحاثهم العلمية ، والمراد من الدلالة الآيوية هو ما ركَّزنا عليه =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

التفكر في هذه السنن اللاحبة والنظم المحيِّرة يكشف بوضوح عن أنَّ جاعلها موجود ، عالم ، قادر ، بصير ومن المحال أنْ تقوم المادة الصمّاء العمياء بذلك . ولأجل أنْ يقف القارىء الكريم على بعض هذه الآيات نشير إلى ما ورد في سورة النحل في هذا المضمار :

١ ـ قوله سبحانه : ﴿ يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ والزَّيْتُونَ والنَّخِيلَ وَالأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ إنَّ فِي ذَلِكَ لآيةً لِقَوْمٍ يَتفكَّرون ﴾[1] .

٢ ـ قوله سبحانه : ﴿ وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ في الأَرْضِ مُخْتَلِفَاً أَلْوانهُ إنَّ في ذَلِكَ لآيةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُون ﴾[2] .

٣ ـ قوله سبحانه : ﴿ وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السّماءِ ماءً فَأَحْيا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها إنَّ في ذَلِكَ لآيةً لِقَوْمٍ يَسْمَعونَ ﴾[3] .

٤ ـ قوله سبحانه : ﴿ وَمِنْ ثَمَراتِ النَّخِيلِ والأَعْنابِ تَتّخِذُونَ مِنْهُ سَكَراً وَرِزْقاً حَسَناً إنَّ في ذَلِكَ لآيةً لِقَوْمٍ يَعْقِلونَ ﴾[4] .

٥ ـ قوله سبحانه : ﴿ ثُمّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلا يَخْرُجُ مِنْ بُطونِها شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوانُهُ فِيهِ شِفاءٌ لِلنّاسِ إنّ فِي ذَلِكَ لآيةً لِقومٍ يَتفَكَّرونَ ﴾[5] .

= من أنَّ التعمق في الأثر والتدبر في خصوصياته ، يهدينا إلى وجود المؤثر وخواصه ، ففي تلك الدلالة ، الآية ملموسة ومحسوسة ، وإنْ كان ذو الآية غير محسوس ولا ملموس .

(١) سورة النحل : الآية ١١ .

(٢) سورة النحل : الآية ١٣ .

(٣) سورة النحل : الآية ٦٥ .

(٤) سورة النحل : الآية ٦٧ .

(٥) سورة النحل : الآية ٦٩ .

الثانية : إنّ برهان النَّظم وإنّ كان يعتمد على مقدمات أربع غير أنَّ الثلاثة الأول مما اتفق فيه جميع العقلاء إلاّ شذّاذ الآفاق من المثاليين المنكرين للحقائق الخارجية . وإنما المهم هو التركيز على توضيح المقدمة الرابعة باستعانة من العلوم الطبيعية والفلكية وغيرها التي تعد روحاً وأساساً لتلك المقدمة . وفي هذا المضمار نجد كلمات بديعة لخبراء العلم من المخترعين والمكتشفين : يقول « كلودم هزاوي » مصمم العقل الإلكتروني : طلب مني قبل عدة سنوات القيام بتصميم آلة حاسبة كهربائية ، تستطيع أنْ تحل الفرضيات والمعادلات المعقدة ذات البعدين ، واستفدت لهذا الغرض من مئات الأدوات واللوازم الالكتروميكانيكية ، وكان نتاج عملي وسعيي هذا هو « العقل الالكتروني » .

وبعد سنوات متمادية صرفتها لإنجاز هذا العمل ، وتحمل شتّى المصاعب وأنا أسعى لصنع جهاز صغير ، يصعب عليَّ أن أتقبل هذه الفكرة وهي أنَّ الجهاز هذا ، يمكن أنْ يوجد من تلقاء نفسه دون حاجة إلى مصمم .

إنَّ عالمنا مملو بالأجهزة المستقلة لذاتها والمتعلقة بغيرها في الوقت ذاته ، وتعتبر كل واحدة منها أعقد بكثير من العقل الإلكتروني الذي صنعته ، وإذا استلزم أنْ يكون للعقل الالكتروني هذا مصمم فكيف يمكننا إذن أنْ ننفي هذا القول بالنسبة إلى أجسامنا بما فيها من خواص حياتيّة وأعمال فيزيائية وتفاعلات كيميائية ، فلا بد من وجود مصمّم حكيم خالق لهذا الكون والذي أنا جزء حقير منه[1] .

والعجب من الفرضية التي يعتمد عليها الماديون خلفاً عن سلف ،

---

(١) العلم يدعو للإيمان ، ص١٥٩ .

ويقولون بأنّ الإنفعالات اللامتناهية اللاشعورية انتهت صدفة إلى هذا النّظام البديع .

يقول البروفسور « أدوين كونكلين » في حق هذه النظرية : إنَّ هذا الإفتراض لا يختلف عن قولنا : « إنَّ قاموساً لغوياً ضخماً أنتجته المطبعة إثْر انفجار فيها» .

إنَّ نظام الكون الدقيق يجعل العلماء يتنبأون بحركة السيارات والأقمار الفلكية ، والتعبير عن الظواهر الطبيعية بمعادلات رياضية .

إنَّ وجود هذا النظام في الكون بدلاً من الفوضى ، لدليل واضح على أنَّ هذه الحوادث تجري وفق قواعد وأسس معينة وأنّ هناك قوة عاقلة ، مهيمنة عليه ، ولا يستطيع كل من أوتي حظاً من العقل أنْ يعتقد بأنَّ هذه المادَّة الجامدة الفاقدة للحس والشعور - وعلى أثر الصدفة العمياء - قد منحت نفسها النظام ، وبقيت ولا تزال محافظة عليه[1] .

إنَّ هناك مئات الكلمات حول تشييد برهان النُّظم وعرضها بشكل أدبي ، علمي ، موافق لروح العصر ، وقد اكتفينا بعرض هذا المقدار .

* * *

(١) المصدر السابق نفسه .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

برهان النُّظم بتقرير ثان

الإنسجام آية دخالة الشعور في وجود الكون

إنَّ التقرير السابق لبرهان النُّظم كان يعتمد على ملاحظة كل ظاهرة مادية ، مستقلة ومنفصلة عن سائر الظواهر ، فالنظام السائد على الخلية منفصلاً عن سائر الظواهر ، كان محل البحث والنظر .

ومثله سائر الظواهر المادية ذات الأنظمة البديعة كحركة الشمس والقمر وغيرها ، غير أنَّه يمكن تقرير هذا البرهان بشكل آخر يعتمد علىٰ الإنسجام السائد على العالم ، والإتصال البديع بين أجزائه فيستدل بالإنسجام والإتصال علىٰ أنَّ ذاك النظام المتصل المنسجم إبداع عقل كبير وعلم واسع ، ولولا وجوده لما تحقق ذلك النظام المعجب المتصل المتناسق .

إنَّ الأبحاث العلمية كشفت عن الإتصال الوثيق بين جميع أجزاء العالم وتأثير الكل في الكل ، حتى إنَّ صفصفة أوراق الشجر غير منقطعة عن الريح العاصف في أقاصي بقاع الأرض ، وحتى إنَّ النجوم البعيدة التي تحسب مسافاتها بالسنين الضوئية ، مؤثرة في حياة النبات والحيوان والإنسان ، وهذا الإنسجام الوثيق ، الذي جعل العالم كمعمل كبير يشدّ بعضه بعضاً ، أدل

دليل على تدخل عقل كبير في إبداعه وإيجاده بحيث جعل الكل منسجماً مع الكل .

وبعبارة واضحة ، إنَّ الضبط والتوازن في الكون السائدين على الطبيعة أوضح دليل على تدخل عقل كبير في طروئهما ، ولأجل أن تتبين ملامح هذا التقريب نأتي بالأمثلة التالية :

١ ـ إنَّ حياة كل نبات تعتمد على مقدار صغير من غاز ثاني أوكسيد الكاربون ، الذي يتجزأ بواسطة أوراق هذا النبات إلى كاربون وأوكسجين ، ثم يحتفظ النبات بالكاربون ليصنع منه ومن غيره من المواد ، الفواكه والأثمار والأزهار ويلفظ الأوكسجين الذي نستنشقه في عملية الشهيق والزفير الأساسية في حياة الإنسان .

ولو أنَّ الحيوانات لم تقم بوظيفتها في دفع ثاني أوكسيد الكاربون ، أو لم يلفظ النبات الأوكسجين ، لانقلب التوازن في الطبيعة واستنفذت الحياة الحيوانية ، أو النباتية كل الأوكسجين أو كل ثاني أوكسيد الكاربون ، وذوى النبات ومات الإنسان .

فمن ذا الذي أقام مثل هذه العلاقة بين النبات والحيوان وأوجد هذا النظام التبادلي بين هٰذين العالمين المتباينين ؟ ألا يدل ذلك على وجود فاعل مدبر وراء ظواهر الطبيعية هو الذي أقام مثل هٰذا التوازن ؟

٢ ـ منذ سنوات عديدة زرع نوع من الصبّار في أوستراليا كسياج وقائي ولكن هذا الزرع مضى في سبيله حتى غطى مساحة واسعة وزاحم أهالي المدن والقرىٰ ، وأتلف مزارعهم ولم يجد الأهالي وسيلة لصده عن الإنتشار وصارت أوستراليا في خطر من اكتساحها بجيش من الزرع صامت ، يتقدم في سبيله دون عائق !!

وطاف علماء الحشرات في أرجاء المعمورة إلى أنْ وجدوا أخيراً حشرة لا تعيش إلّا على ذلك الصبار ، ولا تتغذى بغيره وهي سريعة الإنتشار وليس لها عدو يعوقها في أوستراليا وما لبثت هذه الحشرة أنْ تغلبت على الصبار ، ثم تراجعت ولم يبق منها سوى بقية للوقاية تكفي لصد الصبار عن الإنتشار إلى الأبد[1] .

فكيف عرفت هذه الحشرة أنَّ عليها أنْ تقضي على الزائد من الصبار وتكف عن الباقي لتحفظ أشجار الصبار على توازنها فلا تطغى على الأشياء الأخرى ؟ ألا يكشف هذا التوازن والضبط عن خالق مدبر حكيم ؟

٣ ـ كان ملّاحو السفن الكبيرة في العهود الماضية يصابون بمرض الأسقربوط (وهو من أمراض سوء التغذية وينشأ عن نقص فيتامين (ث) ، ولكن أحد الرحالة اكتشف دواءً بسيطاً لذلك المرض وهو عصير الليمون ، ترى من أين نشأت هذه العلاقة بين الفواكه التي تحوى فيتامين (ث) وهٰذا المرض ، ألّا يدل ذلك على أنَّ خالق الداء خلق الدواء المناسب له ، ولولا هذا التوازن لعمّت الكارثة وانعدم النوع الإنساني وغاب كلية عن وجه البسيطة ؟

٤ ـ عندما نزل المهاجرون الأولون أوستراليا واستقروا فيها ، استوردوا اثني عشر زوجاً من الأرانب وأطلقوها هناك ، ولم يكن لهذه الأرانب أعداء طبيعيون في أوستراليا ، فتكاثرت بشكل مذهل ، مما تسبب بإحداث أضرار بالغة بالأعشاب والحشائش ، ولم تنفع المحاولات الكثيرة لتقليل نسل هذه الأرانب حتى اكتشف فيروس خاص يسبب مرضاً قاتلاً لها ، فعادت المروج الخضراء يانعة ، وزاد على أثر ذلك إنتاج الأغنام والمواشي .

---

(١) العلم يدعو للإيمان ، ص ١٥٩ .

أليس هذا التوازن الدقيق المبرمج في مظاهر الطبيعة والذي يؤدي أي تخلخل فيه إلى أضرار بالغة ، دليلاً قاطعاً على وجود الخالق الخبير والإله المدبر وراء الطبيعة ؟

٥ ـ الماء هو المادة الوحيدة المعروفة التي تقل كثافتها عندما تتجمد ، ولهذه الخاصية أهميتها الكبيرة بالنسبة للحياة إذ بسببها يطفو الجليد على سطح الماء عندما يشتد البرد ، بدلاً من أنْ يغوص إلى قاع المحيطات والبحيرات والأنهار ، ويكون تدريجياً كتلة صلبة لا سبيل إلى إخراجها وإذابتها . والجليد الذي يطفو على سطح البحر يكون طبقة عازلة تحفظ الماء تحتها عند درجة حرارة فوق درجة التجمد ، وبذلك تبقى الأسماك وغيرها من الحيوانات المائية حية ، فإذا جاء الربيع ذاب الجليد بسرعة وبلا عائق .

فهل يمكن إعزاء كل هذا الضبط والدقة في المقاييس والنسب إلى فعل المادة الصمّاء العمياء البكماء ، والحال إنّه يكشف عن تدبير وحساب ويحكي عن نظام متقن وعظيم ويدل على أنَّ وراء كل ذلك خالق حكيم هو الذي أوجد هذا التوازن المدهش والضبط الدقيق .

أجل إنَّ ذلك التوازن وهذا الضبط يشهدان على دخالة الشعور والحكمة والعقل في إدارة هذا العالم وتدبيره وتسييره وهي أمور لا تتوفر في الصدفة بل تتوفر في قوة عليا شاعرة هادفة تدرك مصلحة الكون واحتياجات الحياة إدراكاً كاملاً وشاملاً ، فتخضع الكون لمثل هذه الضوابط والعلاقات .

برهان النظم بتقرير ثالث

الهادفية آية تدخل الشعور في تطور النظم :

إنَّ النظرة الدقيقة في عالم الكون تهدينا إلى نظام خاص نسميه بنظام الخدمة ، بحيث نرى أنَّ أنظمة خاصة في الكون جعلت في خدمة أنظمة كونية أُخرى بحيث لابقاء للثانية بدون الأُولى ، ولذلك نلاحظ صلة قويمة بين المظاهر المختلفة . فعندئذ يطرح السؤال التالي : إنَّ هذه الكيفية الملموسة في عالم الكون كيف برزت في عالم الوجود ؟

امِنْ ناحية الصدفة ، وهي أقل شأناً من أنْ تبدع أُنظمة يكون قسم منها في خدمة القسم الآخر ، وهي عاجزة عن إيجاد فرد بهذا الشكل الدقيق فكيف بهذه المجموعة الكبيرة ؟

أمْ من ناحية « خاصية المادة » التي ربما يلتجىء إليها بعض الماديين . وهي أيضاً أعجز عن القيام بالتفسير . فإنَّ « فرضيّة الخاصية » تهدف إلى أنَّ لكل خلية ، أوْ لكل ذرة من الذرات أثراً خاصاً ينتهي إلى موجود خاص وهو ذو نظام . وأمَّا كون أنظمة كبيرة في خدمة أُنظمة مثلها فلا يمكن أنْ يفسر

بخاصية المادة ، فإن هذا أثر المجموع لا أثر كل جزء من أجزاء المادة .
ولنأتي بمثال : لا شك إنَّ لتكون المرأة والأجهزة التي خلقت بها عللاً مادية تظهرها على صفحة الوجود ، فلها مع ثدييها والخصوصيات الحافَّة بها واللبن الذي يتكون في صدرها عللاً مادية تنتهي إلى تلك الظواهر .

كما إنَّ لتكون الطفل في رحمها وولادته على نحو يتناسب والخصوصيات القائمة بها وتكونه بفم خاص ومجاري تغذية خاصة تعتمد على اللبن فقط ، إنَّ لكل ذلك عللاً مادية لا تُنكر .

إلا أن هناك أمراً ثالثاً وهو كون المرأة بأجهزتها الماديّة في خدمة الظاهرة الثّانية بعامة أجهزتها بحيث لولا الأولى لما كان للثانية مجال العيش وإدامة الحياة . فعندئذ نسأل عن هذه الكيفية التي سميناها بنظام الخدمة ، هي وليدة أية علة ؟ هل الصدفة جعلت الأولى وسيلة للثانية ، وهي عاجزة عن إيجادها بهذه الكمية الهائلة ، ولو صح التفسير بها لصح في مولود أو مولودين لا في هذه المواليد غير المتناهية وغير المعدودة ، إلَّا بالأرقام النجومية .

أو من ناحية خاصية المادة وهو إذن عقيم ، لأن فرضية الخاصية ، على فرض صحتها ، تهدف إلى تفسير النظام الجزئي بخاصية المادة ، وأمَّا تفسير الكمية من النُظُم التي يقع بعضها في خدمة البعض بخاصية المادة فهو مما لا تفي به تلك الفرضية ، ولا يقول به أصحابها ، والإنسجام والتخادم مما لا يمكن أنْ يكون أثراً لخلية واحدة أو نحوها .

إنَّ العقل في هذا الموقف يقضي بوجه بات بأنَّ هذا النظام وهذه الخصوصية وليدة مبدع عالم قادر قد نسّق هذه النُظُم بأطروحة علمية ، وخريطة خاصة جعلت الظاهرة الأولى ذريعة للثانية ، وأوجد الأولى قبل أنْ

يبدع الثانية بزمن ، وهذا ما نسميه بالهادفية ، وأنّ الخلقة غير منفكّة عن الهدف ، كما أنّ القول به لا ينفك عن إشراف مبدع عالم قادر على الكون وهو الذي يتبناه الإلّهيون باسم إلّه العالم .

وبعبارة واضحة نرى أنّ يد القدرة والإبداع قد هيّأتْ قبل ولادة الطفل بأعوام ، أجهزة كثيرة يتوقف عليها عيش الطفل وحياته في مسيرة الحياة ، وتداركت ما يتوقف عليه حياة الطفل في أوليات عمره بوجه بديع ، وهذا أوضح دليل على أنّ الكون لا يخلو من هدف ، وأنّ مبدعه كان هادفاً . وهو لا ينفك عن تدخل الشعور ، ورفض الصدفة عن قاموس تفسير الكون وتحليله .

وكم ترى من نظائر بارزة وأمثلة رائعة لهذا النوع من الهادفية في صفحة الكون طوينا عنها الكلام .



برهان النّظم بتقرير رابع

برهان حساب الاحتمالات في نشأة الحياة

ويمكن تقرير برهان النّظم بصورة رابعة وليست هي دليلاً مستقلاً وإنما هو اختلاف في التقرير ، فروح البرهان واحدة ، وصور التقرير مختلفة ، وهذا التقرير ما نسميه بـ « برهان حساب الإحتمالات في نشأة الحياة » .

الحياة رهن قيود وشروط

إنَّ تكوّن الحياة فوق الأرض نتيجة اجتماع شروط عديدة يكون كل شرط منها بمثابة جزء علّة لوجود ظاهرة الحياة ، وتكون ظاهرة الحياة مستحيلة بفقدان واحد منها فضلاً عن كثير منها أو جميعها ، وهذه الشروط منها ما يرتبط بالفلك ، ومنها ما يرتبط بالهواء المحيط والغازات ، ومنها ما يرتبط بالأرض وما فيها من نبات وحيوان وجماد . وقد تكفلت العلوم الطبيعية بتبيين تلك الشروط ونحن في غنى عن سردها ، غير أنّا نقول : إنَّ هذه الشروط من الكثرة إلى درجة يكون احتمال اجتماعها بالترتيب والنسق الذي يؤدي إلى استقرار ظاهرة الحياة عن طريق الصدفة ، احتمالاً في مقابل ما لا يحصى من الإحتمالات ، ويكون الإحتمال في الضآلة على وجه لا يعتمد عليه . مثلاً إنَّ تحقق الحياة يحتاج إلى عوامل وأسباب نشير إلى أقل القليل منها :

١ ـ يحيط بالأرض التي نعيش على متنها غلاف سميك من الغازات يسمى بالغلاف الجوي يبلغ سمكة ثمانمائة كيلومتر وهو بمثابة مظلة واقية تصون الكرة الأرضية من التعرض لخطر النيازك التي تنفصل يومياً من الكواكب وتتناثر في الفضاء منذ ما يقرب من عشرين مليوناً من السنين ولولا هذا الغلاف لسقطت على كل بقعة من الأرض ملايين النيازك المحرقة .

٢ ـ الأرض تبعد عن الشمس مسافة ٩٣ مليون ميلاً ، ولأجل ذلك تكون الحرارة التي تصل إليها من الشمس بمقدار يلائم الحياة ، ويتناسب مع تطلباتها ، فلو زادت المسافة بين الشمس والأرض على المقدار الحالي إلى الضعف مثلاً لنقصت كمية الحرارة التي تتلقاها من الشمس ، ولو نقصت هذه المسافة إلى النصف لبلغت الحرارة التي تتلقاها الأرض الضعف ، وفي كلتا الصورتين تصير الحياة غير ممكنة .

٣ ـ إنَّ الهواء الذي نستنشقه مزيج من غازات شتىٰ منها النيتروجين ٧٨٪ والأوكسجين ٢١٪ ، فلو تغير المقدار وصارت نسبة الأوكسجين في الهواء ٥٠٪ لتبدلت جميع المواد القابلة للإشتعال إلى مواد محترقة ، ولبلغ الأمر إلى درجة لو أصابت شرارة غابة ، لأحرقت جميع ما فيها دون أنْ تترك غصناً يابساً ، ولو تضاءلت نسبة الأوكسجين في الهواء وبلغت ١٠٪ لفقدنا أكثر العناصر التي تقوم عليها حضارتنا اليوم .

هذه نماذج من الشروط العديدة التي يتوقف عليها إمكان الحياة في هذه الكرة ، وهي إلى درجة من الكثرة تكاد لا تعد فيها ولا تحصى . وعلى هذا الأساس نرجع إلى صلب الموضوع فنقول : إنَّ لظهور الحياة على وجه البسيطة عوامل ضرورية لا بدّ منها فإذا ما فقدت عاملاً من عواملها اللامتناهية انعدمت الحياة واستحال على الكائنات الحية استمرارها .

وعلى ذلك فإنَّ فرض توفر هذه الشروط اللازمة المتناسقة ، بانفجار المادة العمياء بنحو الصدفة ، احتمال ضئيل لا يعتمد عليه ، لأن المادة

الأولى عند انفجارها كانت تستطيع أن تظهر بما لا يحصى من الصور المختلفة التي لا تستقر فيها الحياة إلّا بصورة خاصة أو بحالة واحدة ، فعنئذٍ يتساءل كيف تفجّرت المادة الأولى بلا دخالة شعور وعقل واسع إلى هذه الصورة الخاصة التي تمكّن الحياة من الإستقرار.

فلنأخذ من جميع الظواهر الحيوية حشرة صغيرة بما تحويه من ملايين العناصر المختلفة وقد ركبت بنسبها المعينة الخاصة . فبوسع المادة الأولى أنْ تظهر بأشكال مختلفة غير صالحة لحياة الحشرة ، وإنّما الصالحة لها واحدة منها . وعندئذ يتساءل ، كيف استطاعت المادة الأولى عن طريق « الصدفة » ، من بين الصور الكثيرة ، الخضوع لصورة واحدة صالحة لحياتها ؟ !

وهذا البرهان هو البرهان المعروف في العلوم الرياضية بحساب الإحتمالات ، وعلى توضيحه نأتي بمثال :

نفترض أنَّ شخصاً بصيراً جالساً وارء آلة طابعة ويحاول بالضغط على الأزرار ، وعددها مائة بما فيها الحروف الصغيرة والكبيرة ، أنْ يحرر قصيدة لشاعر معروف كقصيدة لبيد التي يقول فيها :

ألا كُلُّ شَيء مَا سِوَى الله باطِلُ ... وَكُلُّ نَعيمٍ لا محالةَ زائلُ

فاحتمال أنَّ الضربة الأولى أصابت صدفة الحرف الأول من هذه القصيدة (أ) ، والضربة الثانية أصابت كذلك الحرف الثاني منها (لا)، والضربة الثالثة إصابت صدفة الحرف الثالث منها(كـ)، وهلم جرّاً . . . . . هو احتمال في مقابل احتمالات كثيرة لا يمكن بيانها بالأرقام الرياضية المقروءة. وإنْ أرْدتَ تحصيل ذلك الرقم الرياضي فعليكَ أنْ تضرب عدد حروف الآلة الطابعة في نفسها بقدر عدد حروف القصيدة المراد تحريرها ، فلو كانت حروف الآلة الطابعة مائة ، وعدد حروف البيت من القصيدة (٣٨) فسوف يكون عدد الاحتمالات واحد أمامه (٧٦) من الأصفار .

ولو أضفنا إلى البيت الأول بيتاً آخر ، فإنَّ احتمال تحرير هذين البيتين على يد صاحبنا الأعمى صدفة ، سيصل إلى عدد يقرب من الصفر .

ويستحيل على المفكر أنْ يتقبل هذا الإحتمال الضئيل ـ الذي هو المناسب لتحقق المراد ـ من بين تلك الإحتمالات والفرضيات الهائلة . وكل من يرىٰ البيتين وقد حُرّرا بالآلة الطابعة وبصورة صحيحة ، يقطع بحكمة وعلم محررها . ولم تكن لتحدث عن طريق الصدفة العمياء .

هذا بالنسبة إلى قصيدة فكيف بالكون والحياة الناشئان من اجتماع ملايين الملايين من الشرائط والعوامل بنسب معينة في غاية الإتقان والدّقة ، فهل يصح لعاقل أنْ يتفوه بأنَّ هذه الشرائط للحياة تواجدت عند انفجار المادة الأولى وتحققت صدفة من بين هذه الاحتمالات الكثيرة . ويعد الإعتماد على هذا الإحتمال ، رياضياً ، اعتماداً على صفر ، وفي ذلك يقول العلامة (كريسي موريسن) :

« إنَّ حجم الكرة الأرضية وبعدها عن الشمس ، ودرجة الحرارة في الشمس ، وأشعتها الباعثة للحياة ، وسمك قشرة الأرض ، وكمية الماء ، ومقدار ثاني أوكسيد الكاربون ، وحجم النيتروجين ، وظهور الإنسان وبقاءه على قيد الحياة كل هذه الأمور تدل على خروج النظام من الفوضى (أي إنَّه نظام لا فوضى) ، وعلى التصميم والقصد . كما تدل على أنه ـ طبقاً للقوانين الحسابية الصارمة ـ ما كان يمكن حدوث كل ذلك مصادفة في وقت واحد على كوكب واحد مرة في بليون مرة . كان يمكن أنْ يحدث هٰكذا ، ولكن لم يحدث هذا بالتأكيد »[1] .

وتقرير هذا البرهان وهذه الصورة الرياضية ، يدل على أنَّ برهان النَّظم يتماشى مع جميع العصور ، ويناسب جميع العقول والمستويات ، ولا

---

(١) العِلْم يدعو للإيمان ـ كريسى موريسن .

ينحصر تقريره بصورة واحدة . وبهذا يعلم سر تركيز القرآن على ذاك البرهان ، وفي الآية التالية إشارات إليه . قال سبحانه : ﴿إنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰواتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ والنَّهَارِ وَالفُلْكِ التي تَجْري في البَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزلَ الله مِنَ السَّماء مِنْ ماءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْريفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ المُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمٰاءِ وَالأَرْضِ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُون﴾[1] .

* * *

إشكال على برهان النَّظم :

إعترض الفيلسوف الإنكليزي ديفيد هيوم[2] على برهان النَّظم بما حاصله : أنَّ أساس برهان النَّظم ـ كما توهمه هيوم وفلاسفة الغرب ـ قائم على أنَّنا شاهدنا أنَّ جميع المصنوعات البشرية المنظَّمة لا تخلو من صانع ماهر ، فالبيت لا ينشأ بلا بنّاء ، والسفينة لا توجد بلا عمال ، فلا بدَّ للكون المنظّم من صانع خالق أيضاً لشباهته بتلك المصنوعات البشرية .

ثم انتقد هذا الإستدلال بأنَّه مبني على التَّشابه بين الكائنات الطبيعية ، والمصنوعات البشرية . ولكن هذا التشابه بمجرده لا يكفي لسحب وتعدية حكم أحدهما إلى الآخر لاختلافهما ، فإنَّ مصنوعات البشر موجود صناعي بينما الكون موجود طبيعي فهما صنفان لا تسانخ بينهما ، فكيف يمكن أنْ نستكشف من أحدهما حكم الآخر ؟

وصحيح أنَّنا جرَّبنا مصنوعات البشر فوجدناها لا توجد إلا بصانع

---

(١) سورة البقرة الآية ١٦٤ .

(٢) وهو اسكتلندي المولد ، ولد عام ١٧١١ م وتوفي عام ١٧٧٦ م . وكان يعد من أكبر الفلاسفة المشككين ، وقد أورد هذا الإشكال في كتابه المسمى بـ « المحاورات » وهو مؤلف على شكل حوار بين شخصين افتراضيين أحدهما يمثل مشككاً في برهان النَّظم باسم « فيلون » والآخر يمثل المدافع عنه باسم « كلثانتس » .

عاقل ، ولكننا لم نجرّب ذلك في الكون ، فإنَّ الكون لم يتكرر وجوده حتى يقف الإنسان على كيفية خلقه وإيجاده ، بل واجهه لأول مرة ، وبهذا لا يمكن أنْ يثبت له علّة خالقة على غرار مصنوعات البشر إلا إذا جرّبه من قبل عشرات المرات ، وشهد عملية الخلق والتكوّن كما شاهد ذلك وجرَّبه في المصنوعات البشرية ، حتى يقف على أنَّ الكون بما فيه من النّظام لا يمكن أنْ يوجد من دون خالق عليم وصانع خبير . هذا هو محصل إشكاله أوردناه بغاية الوضوح .

إنَّ ما ذكره من الإشكال ينم عن فهم ساذج وسطحي للغاية لبرهان النَّظم ، ويعرب عن فقدان الغرب لمدرسة فلسفية متكاملة تدرك وتستوعب برهان النَّظم بصورته الصحيحة ، فإنَّ هذا البرهان لا يرتبط أبداً بالتشابه والتمثيل والتجربة ، وإنَّما هو برهان عقلي تام ، يحكم العقل فيه بعد ملاحظة طبيعة النظام وماهيته بأنَّه صادر من فاعل عاقل وخالق قدير .

توضيح ما ذكرناه أنَّ برهان النَّظم ليس مبنياً على التشابه بين مصنوعات البشر والموجود الطبيعي كما جاءَ في اعتراض « هيوم » ، حتى يقال بالفرق بين الصنفين ، ويقال هذا صناعي وذاك طبيعي ، ولا يمكن إسراء حكم الأول إلى الثاني .

ولا على التماثل ـ الذي هو المِلاك في التجربة ـ حتى يقال إنَّا جربنا ذلك في المصنوعات البشرية ولم نجرّبه في الكون لعدم تكرر وقوعه وعدم وقوفنا على تواجده مراراً ، فلا يصح سحب حكم الأول على الثاني وتعديته إليه .

وإنَّما هو قائم على ملاحظة العقل للنَّظم والتناسق والإنضباط بين أجزاء الوجود ، فيحكم بما هو هو ، من دون دخالة لأية تجربة ومشابهة ، بأنَّ موجد النَّظم لا محالة يكون موجوداً ذا عقل وشعور ، وإليك البيان :

إنَّ برهان النَّظم مركَّب من مقدمتين ، إحداهما حسّية والأخرى عقليَّة ودور الحسّ ينحصر في إثبات الموضوع ، أيْ وجود النظام في الكون والسنن السائدة عليه ، وأمَّا دور العقل فهو يرجع إلى أنَّ هٰذا النّظام بالكيفيَّة والكميَّة المحددة ، لا يمكن أنْ يكون نتيجة الصّدفة أو أيَّ عامل فاقد للشعور .

أمَّا الصغرى ، فلا تحتاج إلى البيان . فإنَّ جميع العلوم الطبيعيَّة متكفلة ببيان النُّظُم البديعة السائدة على العالم من الذرة إلى المجرة ، وإنَّما المهم هو بيان الكبرى ، وهي قضاء العقل بأنه وليد دخالة عقل كبير في حدوثه من دون استعانة في حكمه بمسألة التشابه أو التجربة . بل يستقل به مجرداً عن كل ذلك فنقول :

١ ـ الإرتباط المنطقي بين النظام ودخالة الشعور

إنَّ العقل يحكم بوجود رابطة منطقية بين النظم ودخالة الشعور ، وذلك لأنَّ النظم ليس في الحقيقة إلّا أمور ثلاثة :

١ ـ الترابط بين أجزاء متنوعه مختلفة من حيث الكمية والكيفية .
٢ ـ ترتيبها وتنسيقها بنحو يمكن التعاون والتفاعل فيما بينها .
٣ ـ الهادفية إلى غاية مطلوبة ومتوخاة من ذلك الجهاز المنظم

والنظام بهذا المعنى موجود في كل أجزاء الكون من ذرته إلى مجرته ، فإذا نظر العقل في كل جوانب الكون ابتداءً من الذرة ومروراً بالإنسان والحيوان والنبات وانتهاءً بالنجوم والكواكب والمجرّات ورأى فيها أجزاءً مختلفة في الكمية والكيفية أولاً ، ومنسقة ومرتبة بنحو خاص ثانياً ، ورأى كيف يتحقق بذلك الهدف المنشود من وجودها ثالثاً ، حكم من فوره بأنَّ ذلك لا يمكن أنْ يصدر إلّا من فاعل عاقل ، وخالق هادف شاعر ، يوجد الأجزاء المختلفة كمّاً وكيفاً ، ويرتبها وينسّقها بحيث يمكن أنْ تتفاعل فيما بينها وتتعاون لتحقيق الهدف المطلوب من وجودها .

وهذا الحكم الذي يصدره العقل لا يستند إلى شيء غير النظر إلى ماهية النظام وطبيعته الآبية للتحقق بلا فاعل عاقل مدبر . وهو لا يستند لا إلى التشابه ولا إلى التجربة كما تخيل (هيوم) وأضرابه .

إنَّ ملاحظة العقل لما في جهاز العين أو الأذن أو المخ أو القلب أو الخلية من النظام ، بمعنى وجود أجزاء مختلفة كمّاً وكيفاً ، أولاً ، وتناسقها بشكل يمكنها من التفاعل فيما بينها ثانياً ، وتحقيق الهدف الخاص منها ثالثاً ، يدفع العقل إلى الحكم بأنها من فعل خالق عليم ، لاحتياجها إلى دخالة شعور وعقل وهادفية وقصد .

وبهذا تبين أنَّ بين الجهاز المنظّم ، ودخالة العقل والشعور رابطة منطقية . وإنْ شئت قلت : إنَّ ماهية نفس النظام بمقوماته الثلاثة (الترابط ، والتناسق ، والهادفية) تنادي بلسانها التكويني : إنَّ النظام مخلوق عقل واسع وشعور كبير .

٢ ـ تقرير الرابطة المنطقية بين النظام ودخالة الشعور بشكل آخر

إنَّ العقل عندما يرى اجتماع ملايين الشرائط اللازمة لاستقرار الحياة على الأرض بحيث لو فقد بعضها لاختلت الحياة ، أو عندما يرى اجتماع الآف الأجزاء والعناصر اللازمة للإبصار ، في العين ، بحيث لو فقد جزء واحد أو تقدم أو تأخر عن مكانه المعين لاختلت عملية الرؤية واستحال الإبصار ، يحكم إنَّ هناك عقلاً جباراً أرسى مثل هذا النظام ، وأوجد مثل هذا التنسيق والإنسجام والترتيب والتوفيق ، ويحكم بدخالة الشعور في ذلك ونفي حصوله بالصدفة والإتفاق ، لأنَّ اجتماعها عن طريق الصدفة كما يمكن أن يكون بهذه الصورة المناسبة كذلك يمكنه أن يكون بما لا يعدّ ولا يحصى من الصور والكيفيات الأخرى غير المناسبة ، وحينئذٍ يكون احتمال استقرار هذه الصورة من بين تلكم الصور الهائلة ، احتمالاً ضعيفاً جداً يكاد يبلغ الصفر الرياضي في ضآلته ، وهو ما لا يذهب إليه الإنسان العادي فضلاً عن العاقل المحاسب .

أجل ، إنَّ هذه المحاسبة الرياضيَّة التي يُجريها العقل إذا هو شاهد النظام السائد في الكون ، تدفعه إلى الحكم بأنَّ هناك علة عاقلة اختارت هذه الصورة من بين تلك الصور الهائلة بقصد وإرادة ، وجمعت تلك الشرائط اللازمة بهذا الشكل المناسب للحياة[1] .

وبهذا يبقى برهان النظم قوياً صامداً سليماً عن أيّ نقد ولا يرتبط بشيء من التمثيل أوْ التجربة كما تصور « هيوم » ، وإنما هو حكم العقل وحده ينتهي إليه عن طريق ملاحظة نفس ماهية النظام من دون تنظيرها بشيء ، وبهذا يتساوى الموجود الطبيعي والمصنوع البشري . فالعقل إذا رفض الإذعان بأنَّ الساعة وجدت بلا صانع أو أنَّ السيارة وجدت بلا علة ، فإنما هو لأجل ملاحظة نفس الظاهرة (الساعة والسيارة) حيث يرىٰ أنَّها تحققت بعد ما لم تكن ، فيحكم من فوره بأنَّ لها موجداً . وليس هذا الحكم إلا لأجل الإرتباط المنطقي بين وجود الشيء بعد عدمه ، ولزوم وجود فاعل له ، وإنْ شئت قلت لأجل قانون العلية والمعلولية الذي يعترف به العقل في جميع المجالات .

كما أنَّ حكم العقل في المقام بأنَّ الموجود المنظم مخلوق عقل كبير ، ناشىء من الإرتباط المنطقي بين النظام ودخالة الشعور ، أو استحالة ظهور النظام صدفة للمحاسبة الرياضية التي مرّت ، لا لأن العقل مثل أو جرّب فتوصل إلى هذه النتيجة .

وحصيلة الكلام : إنَّ طبيعة النظام وماهيته في الأشياء التي نراها تنادي بلسان تكوينها أنَّها صادرة عن فاعل شاعر وخالق عاقل ، وهذا هو الذي يجعل العقل يذعن بوجود مثل هذا الخالق وراء النظام الكوني ، من دون النظر إلى شيء آخر[1] .

---

(١) راجع التقرير الرابع لبرهان النَّظم ، فقد أشرنا فيه إلى ما ها هنا مفصّلاً .

(٢) إنَّ الأسئلة المتوجهة إلى برهان النَّظم لا تنحصر بما ذكرناه ، وإنْ كان هو أقواها .. وقد ذكر الأستاذ (دام ظله) جميع الإشكالات المطروحة حول هذا البرهان وتربو على السبع ، وأجاب عنها في كتاب « الله خالق الكون » فمن أراد التوسع فيها فليرجع إلى الصفحات التالية منه : (٢٢٠ إلى ٢٧٩) .



البرهان الثاني

برهان الإمكان

وتوضيحه يتوقف على بيان أمور :

ألأمر الأول : تقسيم المعقول إلى الواجب والممكن والممتنع .

إنّ كل معقول في الذهن إذا نسبنا إليه الوجود والتحقق ، فإما أن يَصِحَّ اتصافُه به لذاته أو لا .

الثاني هو ممتنع الوجود كاجتماع النقيضين .

والأول : إمـا أنْ يقتضي وجوبَ اتصـافه بـه لذاتـه أو لا . والأول هو واجب الوجود لذاته .

والثاني ، هو ممكن الوجود لـذاته ، أعني بـه ما تكـون نسبة كـل من الوجود والعدم إليه متساوية .

وبعبارة أخرى : إذا تصورنا شيئـاً ، فإمـا أنْ يكون على وجـه لا يقبل الوجود الخارجي عند العقل أو يقبله . والأول هو الممتنع بالذات كاجتمـاع النقيضين وارتفاعها ، واجتماع الضدين ، ووجود المعلول بلا علة .

والثاني ، إما أنْ يستدعي من صميم ذاته ضرورة وجوده ولزوم تحققه

في الخارج ، فهذا هو الواجب لـذاته . وإمـا أنْ يكون متسـاوي النسبة إلى الوجود والعدم فلا يستدعي أحدهما أبداً ، ولأجل ذلك قد يكون موجوداً وقد يكون معدوماً ، وهو الممكن لذاته ، كأفراد الإنسان وغيره .

وهـذا التقسيم ، دائر بين الإيجـاب والسلب ولا شق رابـع لـه ، ولا يمكن أنْ يُتصور معقول لا يكون داخلاً تحت هذه الأقسام الثلاثة .

ألأمر الثاني : وجود الممكن رهن علّته .

إنَّ الواجب لذاته بما أنَّه يقتضي الوجـود من صميم ذاته ، لا يتـوقف وجوده على وجود علة توجده لاستغنائه عنها . كما أنَّ الممتنع حيث يستدعي من صميم ذاته عدم وجوده فلا يحتاج في الإتصاف بالعدم إلى علة . ولأجل ذلك قالوا إنَّ واجبَ الوجود في وجوده ، وممتنع الوجود في عدمه ، مستغنيان عن العلة ، لأن مناط الحاجة إلى العلة هو الفقر والفاقة ، والواجب ، واجبُ الوجود لذاته . والممتنع ، ممتنعُ الوجود لذاته . وما هو كذلك لا حاجة لـه في الإتصاف بأحدهما إلى علة . فالأول يملك الوجود لذاته ، والثاني يتّصف بالعدم من صميم الذات .

وأما الممكن فبما أنَّ مَثَلَه إلى الوجود والعدم كَمَثَلِ مركَزِ الدائرةِ إلى محيطها لا ترجيحَ لواحد منهما على الآخر ، فهو في كلٍّ من الإتصافين يحتاج إلى علة تخرجه من حالة التسـاوي وتجرُّه إمـا إلى جانب الـوجود أو جـانب العدم .

نعم ، يجب أن تكون علة الوجود أمراً متحققاً في الخارج ، وأما علة العدم فيكفي فيها عدمُ العلة . مثلاً : إنَّ طردَ الجهل عن الإنسان الأُميّ وإحلالَ العلم مكانَه ، يتوقفُ على مبادىء وجوديةٍ ، وأما بقاؤه على الجهل وعدم العلم فيكفي فيه عدم تلك المبادىء .

ألأمر الثالث : في بيان الدور والتسلسل وبطلانهما .

الدور عبارة عن كون الشيء مُوجِداً لشيءٍ ثانٍ ، وفي الوقت نفسه يكون الشّيء الثاني موجداً لذاك الشيء الأول . وهذا باطل لأنّ مقتضى كونِ الأول علة للثاني ، تقدُّمُه عليه وتأخُّرُ الثاني عنه : ومقتضى كون الثاني علة للأول تقدُّمُ الثاني عليه . فينتج كونُ الشيء الواحد ، في حالة واحدة ، وبالنسبة إلى شيء واحد ، متقدِّماً وغير مُتَقَدِّم ، ومتأخراً وغير متأخر . وهذا هو الجمع بين النقيضين ، وبطلانه كارتفاعهما من الضروريات البديهية . فينتج أنّ الدّورَ وما يستلزمه محال .

ولتوضيح الحـال نمثل بمثـال : إذا اتفق صديقـان على إمضاء وثيقـة واشترط كلٌّ واحدٍ منهما لإمضائها ، إمضاءَ الآخر ، فتكون النتيجة توقُّفُ إمضاء كلٍّ على إمضاء الآخر . وعند ذلك لن تكون تلك الورقة ممضاةً إلى يوم القيامة ، لما ذكرنا من المحذور .

وهاك مثالاً آخر : لو أراد رجلان التعاون على حمل متاع ، غيرَ أنَّ كلاًّ يشترط في إقدامه على حمله إقدام الآخـر . فلن يحمل المتـاع إلى مكانـه أبداً .

وأمـا التسلسل فهـو عبـارة عن اجتمـاع سلسلة من العلل والمعـاليـل الممكنة ، مترتبـةً غير متنـاهية ، ويكـون الكل متّسِماً بوصف الإمكـان بأنْ يتـوقف (أ) على (ب) ، والثاني على (ج) ، والثـالث على رابـع ، وهكـذا دواليك تتسلسل العلل والمعاليل من دون أنْ تنتهي إلى نقطة .

وباختصار : حقيقة التسلسل لا تخرج عن حدود تَرَتُّبِ علل ومعاليل ، تكون متناهيةً من جانب ـ أعني آخرها ـ وغيرَ متناهيةٍ من جانب آخر ، أعني أوّلها . وعلى ذلك، يتسم الجزء الأخير بوصف المعلولية فقط بخلاف سائر الأجزاء ، فإنَّ كلاًّ منها مع كونه معلولاً لما فوقه ، علة لما دونه ، فالمعلولية وصف مشترك بين الجميع ، سائدة على السلسلة وعلى أجزائها كلها بخلاف

العلية فهي غير صادقة على الجزء الأخير . هذا واقع التسلسل وأما بيان بطلانه :

إنَّ المعلولية كما هي وصف عام لكل جزء من أجزاء السلسلة ، وصف لنفس السلسلة أيضاً . وكما أنَّ كلَّ واحدة من الحَلقات معلولة ، فهكذا مجموعُها الذي نعبّر عنه بسلسلة المعاليل المترتبة ، أيضاً معلول . فعندئذ يَطرَحُ هذا السؤال نفسَه : إذا كانت السلسلةُ الهائلة معلولةً ، فما هي العلةُ التي أخرجتها من كَتْمِ العَدَمِ إلى عالم الوجود ، ومن الظُّلْمَةِ إلى عالم النور ؟ مع أنَّ حاجَةَ المعلول إلى العلّةِ أمرٌ بديهي . وقانونُ العليّةِ من القوانينِ الثابتةِ لا ينكره إلّا الغبي أو المجادل في الأمور البديهية ، هذا من جانب . ومن جانب آخر إنَّ السلسلة لم تقف ولن تقف عند حدّ حتى يكونَ أولُ السلسلة علةً غيرَ معلولٍ ، بل هي تسير وتمتد بلا توقف عند نقطة خاصة . وعلى هذين الأمرين تتسم السلسلة بسمة المعلولية من دون أنْ يكونَ فيها شيءٌ يَتّسِمُ بِسِمَةِ العليَّةِ فقط . وعندئذ يعود السؤال : ما هي العلة المحققة لهذه السلسلة المعلولة ، المخرجة لها عن كتم العدم إلى حيّز الوجود ؟

ولك إجراءُ هذا البيان في كل واحدةٍ من حلقات السلسلة ، كما أُجْرِيَ في نفسِ السلسلة بعينِها وتقول : إذا كان كلُّ واحدٍ من أجزاءِ السلسلة معلولاً ومتّسِماً بِسِمَةِ المعلولية ، فيطرح هذا السؤال نَفْسَهُ : ما هي العلة التي أخرجت كلَّ واحدةٍ من هذه الأجزاء الهائلة الموصوفة بوصف المعلولية ، من حَيِّزِ العدم إلى عالمَ الوجود .

وإذا كانت المعلولية آيةَ الفقر وعلامةَ الحاجة إلى العلة ، فما تلك العلةُ التي نفضت غبار الفقر عن وجه هذه الحلقات والبَسَتْها لِبَاسَ الوجود والتحقّق وصيَّرتها غنية بالغَير ؟ .

إنَّ معلوليـة الأَجـزاء التي لا تنفـك عن معلوليـة السلسلة آيــة التعلق بالعلة ، وعلامة التدلي بالغير ، وسمـةُ القيام بـه . فما هي تلك العلة التي تتعلق بها الأجزاء ؟ وما ذاك الغير الذي تتعلق به السلسلة ؟

وأنت إذا سألت كل حلقة عن حالها لأجابتك بلسانها التكويني بأنها مفتقرة في وجودها ، متعلقة في جميع شؤونها بالعلة التي أوجدتها . فإذا كان هٰذا حال كل واحدة من هذه الحلقات ، كان هذا أيضاً حال السلسلة برمّتها . وعندئذٍ نخرج بهذه النتيجة : إنَّ كلَّ واحدة من أجزاءِ السلسلة معلولة ، والمركب من المعاليل (السلسلة) أيضاً معلول . والمعلول لا ينفك عن العلّة ، والمفروض أنَّه ليس هنا شيء يكون علّة ولا يكون معلولاً وإلّا يلزم انقطاع السلسلة وتوقفها عند نقطة خاصة قائمة بنفسها أعني ما يكون علة ولا يكون معلولاً ، وهذا خلف .

فـإنْ قلت : إنَّ كلَّ معلول من السلسلة مُتَقَـوِّم بالعلّة التي تتقـدمـه ، ومتعلق بها ، فالجزء الأول من آخر السلسلة وجد بالجـزء الثاني ، والثـاني بالثالث ، وهكذا إلى ما شاءَ الله من الأجزاءِ غيـر المتناهيـة والحلقات غيـر المحدودة . وهذا المقدار من التعلّق يكفي في رفع الفقر والحاجة .

قلت : إنَّ كل معلول ، وإنْ كان يستند إلى علة تتقدمه ويستمد منهـ وجودَه ، ولكن لما كانت العلل في جميع المراحل متسمـةً بسمة المعلوليـة كانت مفتقرات بالذات ، ومثل هذا لا يوجد معلولَه بالإستقلال ، ولا ينفض غبار الفقر عن وجهه بالأصالة ، إذْ ليسَ لهذه العلل في جميع الحلقات دور الإفاضة بالأصالة ودور الإيجاد بالإستقلال بل دور مثل هذه العلل دور الوسيط والأخذ من العلة المتقدمة والدفع إلى معلوله ، وهكذا كل حلقة نتصورها علة لما بعدها . فهي عند ذاك لا تملك شيئاً بذاتهـا وإنما تملك مـا تملكه من طـرف العلة التي تتقدمهـا ومثلها حـال العلل الأخـرى من دون استثنـاء في ذلك . ومثل هذا لا يصيِّر السلسلة ولا أجزاءَها غنية بالذات بل تبقى على ما

وصفناها به من كونها مفتقرات بالذات ومتعلقات بالغير . فلا بدّ أنْ يكون هناك علة وراء هذه السلسلة ترفع فقرها وتكون سناداً لها .

وبعبارة أخرى : إنَّ كلَّ حلقة من هذه الحلقات (غير الأخيرة) تحمل سمتين : سمةِ العلية ، وبهذه السمة تُوجِدُ ما قبلها ، وسمةِ المعلولية وبهذه السمةِ تعلن أنهَا لم تملك ما ملكَتْهُ ولم تدفع ما دفعَتْهُ إلى معلولِها إلاّ بالاكتساب مما تقدمها من العلّة . وهذا الأمر جارٍ وسائدٌ في كل حلقة وكل جزء يقع في أفق الحس أو الذهن . فإذاً تصبح نفسُ السلسلةِ وجميعُ أجزائِها تحمل سمة الحاجة والفقر ، والتعلّقِ والرَّبطِ بالغير . ومثل تلك السلسلة لا يمكن أنْ تُوجَد بنفسها إلاّ بالإستناد إلى موجود يحمل سمةً واحدة وهي سمةُ العليةِ لا غير ويتنزه عن سمة المعلولية . وعند ذاك تنقطع السلسلة وتخرج عن كونها غير متناهية إلى التناهي .

تمثيلان لتقريب امتناع التسلسل

إذا أردْتَ أن تستعينَ في تقريب الحقائقِ العقْلية بالأمثلة الملموسة فهاك مثالين على ذلك :

الأول : إنَّ كل واحدة من هذه المعاليل ـ التي نشير إليها بالإشارة العقلية وإن لم نقدر على الإشارة إليها عن طريق الحسّ لكونها غير متناهية ـ بحكم فقرها الذاتي ، بمنزلة الصفر . فاجتماع هذه المعاليل بمنزلة اجتماع الأصفار . ومن المعلوم أنَّ الصِّفْرَ بإضافة صِفْر، بإضافة صِفْرٍ ، صِفْرٌ مهما تسلسل ، ولا ينتج عدداً صحيحاً . فلأجل ذلك يحكم العقلُ بأنَّه يجب أن يكونَ إلى جانب هذه الأصفار عدداً صحيحاً قائماً بالنفس حتى يكون مصححاً لقراءتها ، ولولاه لما كان للأصفار المجتمعة الهائلة أيُّ دورٍ في المحاسبة ، فلا يُقْرَأ الصفر مهما أُضيفَتْ إليه الأصفار .

الثاني : إنَّ القضايا المشروطة إذا كانت غيرَ متناهية وغيرَ متوقفة على

قضيةٍ مطلقة ، لا تخرج إلى عالم الوجود . مثلاً إذا كان قيام زيدٍ مشروطاً بقيام عمرو ، قيامُه مشروطاً بقيام بكر ، وهكذا دواليك إلى غير النهاية ، فلن يتحقق القيام عندئذ من أي واحد منهم أبداً ـ كما إذا شرط الأول إمضاءه للورقة بإمضاءِ الثاني ، والثاني بإمضاءِ ثالث وهكذا ، فلن تُمْضَى تلك الورقة إلى الأبد ـ إلاّ إذا انتهت تلك القضايا إلى قضيةٍ مُطْلَقَةٍ بأَنْ يكونَ هناك من يقومُ أو يمضي الورقة من دون أَنْ يكون فعلُه مشروطاً بشيء .

فهذه المعاليلُ المتسلسلة ـ بما أَنَّ وجودَ كلٍّ منها مشروط بوجودِ علةٍ تتقدمه ـ تكون قضايا مشروطةً متسلسلةً غيرَ متناهيةٍ فلا تَخْرُجُ إلى عالم الوجود ما لم تصل إلى قضيةٍ مطلقةٍ ، أي إلى موجود يكون علةً محضةً ولا يكونُ وجودهُ مشروطاً بوجودِ علّةٍ أخرى ، وعندئذ يكون ما فرضناه متسلسلاً غير متسلسل ، وما فرضناه غير متناه متناهياً .

فقد خرجنا بهذه النتيجة وهي أَنَّ فَرْضَ عِلَلٍ ومعاليلَ غير متناهية ، فرضٌ محال لاستلزامه وجود المعلول بلا علة . فيكون الصحيح خلافَه أي انقطاع السلسلة ، إذ لا واسطة بين الإيجاب والسلب[١] .

إلى هنا تمت المقدمات التي لها دور في توضيح برهان الإمكان وإليك نفس البرهان .

تقرير برهان الإمكان

لا شك إنّ صفحة الوجود مليئة بالموجودات الإمكانية بدليل أنها توجَد

---

(١) إنّ بطلان التسلسل من المسائل المهمة في الفلسفة الإلٓهية وقد طرحه الفلاسفة في أسفارهم وأثبتوا البطلان بحجج كثيرة تناهز العشر . ولكنَّ أكثرها غيرُ مُقنع لأنهم استدلوا على البطلان بالبراهين الهندسية التي لا تجري إلا في الامور المتناهية وما ذكرناه من البرهان ، برهان فلسفي محض مقتبس من أصول الحكمة المتعالية التي أسّسها صَدْرُ الدين الشّيرازي وأرْسى قواعدها تلامذة مدرسته وأبرزهم في العصر الأخير سيّدنا الراحل المغفور له العلاّمة الطباطبائي قدس سرّه .

وتنعدم ، وتَحْدُث وتفنى ، ويطرأ عليها التبدّل والتغيّر ، إلى غير ذلك من الحالات التي هي آيات الإمكان وسمات الافتقار .

وهذه الموجودات الإمكانية ، الواقعة في أفق الحس إمّا موجودات بلا علة أوْ لها علّة . وعلى الثاني فالعلّة إمّا ممكنة أوْ واجبة . ثم العلّة الممكنة إما أنْ تكون متحققة بمعاليلها (أي الموجودات الإمكانية) ، أوْ بممكن آخر .

فعلى الأول ـ أي كونها موجودات بلا علة ـ يلزم نقضُ قانونِ العليّةِ والمعلولية وأنّ كلَّ ممكن يحتاج إلى مؤثر . ومثلُ هذا لو قلنا بأن علّتها نفسُها ، مضافاً إلى أنَّ فيه مفسدةَ الدور .

وعلى الثاني ـ أي كونها متحققة بعلّة ممكنة والعلة الممكنةُ متحققةٌ بهذه الموجوداتِ الإمكانية ـ يلزم الدور المحال .

وعلى الثالث ـ أي تحققها بممكنٍ آخر وهذا الممكن الآخر متحقق بممكن آخر وهكذا ـ يلزم التسلسل الذي أبطلناه .

وعلى الرابع ـ أي كون العلة واجبة ـ يثبت المطلوب .

فاتضح أنَّه لا يصح تفسير النظام الكوني إلّا بالقول بانتهاءِ الممكنات إلى الواجب لذاته القائم بنفسه ، فهذه الصورة هي الصورة التي يصحّحُها العقلُ ويَعُدُّها خاليةً عن الإشكال . وأما الصور الباقية فكلها تستلزم المحال ، والمستلزم للمحال محال .

فالقول بكونها متحققة بلا علة أوْ كونِ علتِها نفسَها ، يدفعه قانون العليّة الذي هو معترف به عند الجميع ، كما أنَّ القول بكون بعضها متحققاً ببعضها الآخر ، وذاك البعضِ الآخر متحقق بالبعض الأول يستلزم الدور . والقول بأنَّ كلَّ ممكن متحققٌ بممكن ثان والثاني بثالث وهكذا يستلزم التسلسل .

فلم يبق إلّا القول بانتهاء الممكنات إلى الواجب بالذات ، القائم بنفسه ، المفيض للوجود على غيره .

بُرهانُ الإمكان في الذكرِ الحَكيم

إنَّ الذكرَ الحكيم طرح معارفَه وأصولَه مدعومة بالبراهين الجليّة ، ولم يكتف بمجرد الدعوى بلا دليل ، فهو كالمعلّم يلقي دروسه على تلاميذه بالبينة والبرهان . فالإستدلالُ بهذه الآياتِ ليس كاستدلال الفقيه بها على الفروع ، فإنَّ الفقيه أثبَتَ أنَّ الوحيَ حجةٌ فأخَذَ بتفريعِ الفروع وإقامةِ الحُجَّةِ عليها من الوحي ، بل الإستدلال بها في هذا الموقف الذي نحن فيه كالإستدلال بسائر البراهين الموروثة عن الحكماء والمتألهين . وقد أشار سبحانه في الآيات التالية إلى شقوق برهان الإمكان .

فإلى أنَّ حقيقةَ الممكن ، حقيقةٌ مفتقرة لا تملك لنفسها وجوداً وتحقُّقاً ولا أيَّ شيء آخر ، أشار بقوله ﴿ يَا أَيُّها النَّاس أَنْتُم الفُقَراءُ إلى الله والله هو الغنيُّ الحَميد ﴾(1) .

ومثله قوله سبحانه : ﴿ وأَنَّهُ هُوَ أَغْنىَ وأَقْنَى ﴾(2) .

وقوله سبحانه : ﴿ والله الغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الفُقَرَاءُ ﴾(3) .

وإلى أنَّ الممكنَ ، ومنه الإنسان ، لا يتحقق بلا علّة ، ولا تكون علّتهُ نفسَهُ ، أشار سبحانه بقوله :

﴿ أم خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الخَالِقُونَ ﴾(4) .

---

(1) سورة فاطر : الآية ١٥ .
(2) سورة النجم : الآية ٤٨ .
(3) سورة محمد : الآية ٣٨ .
(4) سورة الطور : الآية ٣٥ .

وإلى أنَّ الممكن لا يصح أنْ يكونَ خالقاً لممكنٍ آخر بالأصالة والإستقلال ومن دون الإستناد إلى خالق واجب ، أشار سبحانه بقوله : ﴿ أَمْ خَلَقُوا السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ بَلْ لا يُوقِنُونَ ﴾[1] .

فهذه الآيات ونظائرُها تستدل على المعارف العقلية ببراهين واضحة ولا تتركها بلا دليل .[2]

سؤال وجواب

السؤال : إنَّ القول بانتهاء الممكنات إلى علة أزلية موجودة بنفسها ، غير مخلوقة ولا متحققة بغيرها ، يستلزم تخصيص القاعدة العقلية ، فإنَّ العقل يحكم بأنَّ الشيء لا يتحقّق بلا علّة . والواجب في فرض الإلهيين شيءٌ متحقق بلا علّة ، فلزم نقضِ تلك القاعدة العقلية .

والجواب على وجوه :

الأول : إنَّ هذا السؤال مُشتَرَك بين الإلهي والماديّ ، فكلاهما يعترف بموجود قديم غير متحقق بعلة . فالإلٓهي يرى ذلك الموجود فوقَ عالَمِ المادةِ والإمكان ، وأنَّ الممكناتِ تنتهي إليه . والماديُّ يرى ذلك الموجودَ ، المادة الأولى التي تتحول وتتشكل إلى صور وحالات ، فإنها عنده قديمة متحققة بلا علة . فعلى كلٍّ منهما تجب الإجابة عن هذا السؤال ولا يختص بالإلٓهي[3] .

---

(١) سورة الطور : الآية ٣٦ .

(٢) ـ كما أنَّ فيها دلالة واضحة على أنَّ التفكّر المنطقيّ مما يتوخّاه القرآن الكريم ويدعو البشرية إليه . ولو كانت الفلسفة بمعنى التفكّر الصحيح والبرهنة المبتنية على المدعى ، فقد فتح بابها القرآن الكريم .

(٣) والعجب أنَّ الفيلسوف الإنكليزي « برتراند راسل » زعم اختصاصه بالإلٓهي وأنَّ مَنْهَجَه يستلزم وجود الشيء بلا علة وقد عرفت خلافه .

الثاني ـ إنَّ القاعدة العقلية تختص بـالموجـودات الإمكانيـة والظواهـر المادية فإنها ـ بما أنَّها مسبوقةٌ بـالعدم ـ لا تنفـك عن علة تخرجهـا من كَتْمِ العَدَمِ إلى عالَمِ الـوجود . ولـولا العلة للزم وجود الممكن بـلا علة ، وهو محال .

وأما الواجب في فرض الإلهيينَ فهو أَزَلِيٌّ قديمٌ غيرُ مسبوقٍ بالعـدم . ومـا هذا حـاله غني عن العلة لا يتعلق بـه الجعـل والإيجـاد ، فـإنهمـا من خصائص الشيء المسبوقِ بالعدم ولا يعمّـان ما لم يسبِقْـهُ العدم أبـداً وكان موجوداً في الأزل .

والسـائل لم يحلل مـوضوع القـاعدة وزعم أنَّ الحـاجة إلى العلَّة من خصائص الموجود بما هـو موجـود مع أنَّهـا من خصائص المـوجود الممكن المسبوق بالعدم ، والواجب خارج عن موضوع القاعدة خروجاً تخصصياً لا تخصيصياً ، والفرق بين الخروجين واضح .

الثالث : إنَّ القول بانتهاء الممكنات إلى موجود واجب متحقق بنفسه مقتضى البرهان العقلي الذي يحكم في سائر المجالات . فلا يصح الأَخـذ بحكمه في مجال دون مجال .

فالعقل الذي يعترف بقانون العليّة والمعلوليّة يحكم بلزوم انتهاء الموجودات إلى موجود واجب . وقد عبّر الحكماء عن هذه القاعدة بقولهم : « كلُّ ما بالعَرَض لا بدَّ أن ينتهي إلى ما بالذات » . كما استعانوا في توضيحه بأمثلة كثيرة معروفة في محلها ، نحو : إنَّ كلَّ شيء مضاءٌ بالنور ، والنور مضيءٌ بنفسه ، وإنَّ حلاوة الأغذية الحلوة بالسّكر والسكر حُلْوٌ بنفسه ، إلى غير ذلك من التقريبات العرفية .

خاتمة المطاف

قَدْ تَعَرفْتَ على مقدّمات برهان الإمكان وأنَّ الاستنتاج منه متوقفٌ على امتناع الدور والتسلسل ، ولولا تسليم امتناع هذين الأمرين ، لأصبح القياس عقيماً والبرهان غيرَ منتج . والذي نركز عليه هنا هو أنَّ كلَّ ما استُدِلَّ به على إثبات الصَّانع لا يكونُ منتجاً إلاَّ إذا ثبت قَبْلَه امتناع الدور والتسلسل . ولولا هذا التسليم لكانت البراهين ناقصةً ، غير مفيدة .

مثلاً : إنَّ برهان النظم الذي هو من أُوضح البراهين وأعمّها لا يكون منتجاً ودالاً على أنَّ للعالَم خالقاً واجباً، وأنَّ سلسلة الكون منتهيةٌ إليه، إلاَّ إذا ثبتَ قبلَه امتناعُ الدور والتسلسل . لأنَّ النظام البديعَ آيةُ كونِه مخلوقاً لعلمٍ وسيعٍ وقدرة فائقة يعجز الإنسان عن وصفهما وتعريفهما . وأما كون ذلك العلم واجباً وتلك القدرة قديمة ، فلا يثبتُ بذلك البرهان . إذ من المحتمل أَنْ يكونَ خالقُ النّظام ممكناً مخلوقاً لموجودٍ آخر وهكذا ، إما أَنْ يدورَ أَوْ يتسلسل . فإثباتُ كونِ النظامِ وسلسلةِ العللِ والمعاليلِ متوقفةٌ عند نقطةٍ خاصّة هي واجبةٌ لا ممكنةٌ ، غنية لا فقيرة ، قائمةٌ بنفسها لا بغيرها ، يحتاج إلى تسليم امتناع الدور والتسلسل كما هو واضح ، فكأنَّ المُسْتَدِلَّ ببرهان النظمِ أو سائرِ البراهين أخذ امتناعهما أصلاً مسلماً عند الاستدلال بها .

* * *

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

البرهان الثالث

بُرهانُ حدوث المادة

إنَّ الأُصول العلمية أَثبَتَتْ نفاد الطاقات الموجودة في الكون باستمرار ، وتَـوَجُّهَها إلى درجـةٍ تنـطفىءُ معهـا شعلةُ الحيـاة وتنتهي بسببـه فعـاليـاتُها ونشاطاتُها[1] . وهذا (نفاد الطاقات وانتهاؤها) يدل على أَنَّ وصفَ الـوجود والتَّحقّق للمادة ليس أَمراً ذاتياً لها ، إذ لو كان الوجود والتحقُّقُ أَمراً ذاتياً لها ، لزم أَنْ لا يفارقها أَزلاً وأَبداً ، فنفادها وزوال هذا الوصف عنها خيرُ دليل على أَنَّ الوجودَ أَمرٌ عرضي للمادة ، غيرُ نابع من صميم ذاتها . ويلزم من ذلك أَنْ

(١) أثبت العلم بكل وضوح أَنَّ هنالك انتقالاً حرارياً مستمراً من الأَجسام الحارة إلى الأَجسام الباردة ولا يمكن أَنْ يَحْدُثَ العكسُ بقوة ذاتية بحيث تعود الحرارةُ فترتَدُّ من الأَجسامِ الباردة إلى الأَجسامِ الحَارة . ومعنى ذلك أَنَّ الكون يتجه إلى درجة تتساوى فيها جميع الأَجسام ويَنْضُبُ فيها مَعينُ الطاقة . ويومئذ لن تكون هنالك عملياتٌ كيميائيةٌ أو طبيعيةٌ ، ولن يكونَ هنالك أَثرٌ للحياة نفسِها في هذا الكون . ولما كانت الحياة لا تزال قائمة ، ولا تزال العمليات الكيميائية والطبيعية تسير في طريقها ، فإننا نستطيع أَنْ نستنتج أَنَّ هذا الكون لا يمكن أَنْ يكون أَزلياً وإلا لاستهلكت طاقاته منذ زمن بعيدٍ وتوقف كلُّ نشاط في الوجود . وهكذا توصَّلت العلومُ دونَ قصد إلى أَنَّ لهٰذا الكونِ بدايةً .
وباختصار : إنَّ قوانين الدِّيناميكا الحرارية تدلّ على أَنْ مكوناتِ هذا الكونِ تفقد حرارتها تَدريجياً وأنَّها سائرةٌ حتماً إلى يوم تصير فيه جميع الأجسام تحت درجه من الحرارة البالغة الإنخفاض هي الصّفر المطلق . ويومئذ تنعدمُ الطاقة وتستحيلُ الحياة .

يكونَ لوجودها بدايةٌ ، لأنَّ لازمَ عدمِ البدايةِ كونُ هذا الوصفِ أمراً ذاتياً لها كما هو شأنُ كُلِّ ذاتيٍّ ، ولو كان ذاتياً لها لوجب أنْ لا يكون لها نهاية ، مع أنَّ العلم أثبتَ لها هذه النهاية .

وبعبارة أخرى : إنَّ الوجودَ للمادة المتحولةِ إلى الطَّاقة ليس أمراً ذاتياً لها ، وإلَّا لوجب أنْ لا يفارقَها أبـداً وأنْ لا تسير المـادة إلى الفناءِ وانعـدام الحيـاة والفعاليـة ، والحال أنَّ العلومَ الـطبيعية اعتـرفت بأنَّ المـادة سينتهي سلطانُها وتفنى قوّتُها وطاقاتها وتموت وتبرد . فالمفارقة في جانب النهاية دليلٌ على عدم كونِ الـوجود ذاتيـاً للمادة ، وكـونُه غيـرَ ذاتيٍّ يلازم أنْ يكـونَ لها بداية ، وهذا هو ما نقصده من حدوث المادَّة .

* * *

إلى هنا تمَّ بيان البراهين الثلاثـة ، وبقيت هناك بـراهين أُخَر طـرحها العلماءُ في الكتب الكلامية نشير إلى عناوينها :

١ ـ بـرهان الحـركة الـذي أبدعـه الحكيم أرسـطو وأكمله الفيلسـوف الإلّهي البارع « صدر المتألهين » وهو من أشرف البراهين وأتقنها .

٢ ـ برهان الصديقين وقد ذكره الشيخ الرئيس في (الإشارات) . [١]

٣ ـ برهان الوجوب .

٤ ـ برهان الأَسَدّ والأَخْصَر .

٥ ـ برهان الترتّب [٢] .

---

(١) الإشارات ج ٣ ، ص ١٨ .

(٢) لاحظ تجريد الإعتقاد ، ص ٦٧ . والأسفار ، ج ٦ ، ص ٣٦ ـ ٣٧ . وأيضاً ج ٢ ، ص ١٦٥ و ١٦٦ . فمن أراد الوقوفَ على هذه البراهين فعليه المراجعة إلى ما ذكرنا من المصادر .

بقيت هنا نكاتٌ يجب التنبيهُ عليها :

ألأولى ـ العلة عند الإلّهي والعلة عند المادي .

إنَّ كُلًّا من الإلّهي والمادي يستعمل كلمة العلّة وكلٌّ يريد منه معنى مُغَاير لما يريدُه الآخر .

فالعلّة عند الإلّهي هي مفيضُ الوجودِ على الاشياءِ ومُخرِجُها من العدم ، ومصيِّرها موجودةً بعد أنْ كانت معدومة ـ فعند ذلك يكون المعلولُ ـ بمادته وصورته وبجميع شؤونه منوطاً بها ، فالعلة هي التي تعطي المادة وجودها وصورتها وكل شؤونها وهي التي ـ بالتالي ـ تخرجها من ظلمة العدم إلى حيّز التحقّق .

وللتوضيح نمثل لذلك بالصور الذهنية والنفسِ الإنسانية . إنَّ النفسَ تُوجِد الصورَ في الذهن وتُكَوِّنُها فيه ، نعم النفسُ تستعين في خلقها لبعض الصور بأمثلة خارجية محسوسة ولكنها قد تخلق أحياناً صوراً في الذهن لا مثيل لها في الخارج كالصور الخيالية غير الموجودة في الخارج .

وعلى ذلك فالعلّة التي يقصدها الإلّهي هي ذلك . وبالتالي إنَّ الخالق خَلَقَ المادة وأفاض عليها صُوَرَها وأحاطها بشبكة من النظام البديع الذي لم يكن قبل ذلك قط .

وأما العلةُ عند المادي فهي المُوجِد للحركة والتفاعلات في المادة ، كالنجار الذي يجمع الأخشاب من هنا وهناك ويضم بعضها إلى بعض بنحو خاص فتصيرُ على هيئة الكرسي ، أو كالبنّاء الذي يجمع الأحجّار والطين من هنا وهناك ويرتِّبُها بهندسة خاصة فتصير جداراً وبناءً ، أو كالنّار التي توجب غليان الماء وتُحَوِّلُه إلى بخار .

وربما يتوسع الماديّ في استعمال كلمة العلّة فيطلقُها على نفس المادة المتحولة إلى مادة أخرى كالحطب إلى الرماد ، والوَقود إلى الطاقة ،

والكهرباء إلى الضوء والصوت والحرارة .

فبذلك عُلِمَ أنَّ بين المصطلحين بوْناً شاسعاً ، فأين العلة التي يستعملها الإلٓهي في مفيض الوجود بمادته وصورته ، من العلة التي يستعملها المادي في موجد الحركة في المادة أوْ في المادة القابلة للتحول إلى شيء آخر ! ! .

والذي دعى المادي إلى تفسير العلَّة بهٰذا المعنى هو اعتقادُه بِقِدَمِها وقِدَم الطاقاتِ الموجودة فيها وغناها عن مُوجِدِها . وهٰذا بخلاف الإلٓهي المعتقد لحدوث المادة وسَبْقِها بالعدَم ، فلها علّة فاعلية مخرجة لها من العدم إلى الوجود .

وإلى ذينك الإصطلاحين أشارَ الحكيم الإلٓهي السبزواري بقوله :

معطي الوجود في الإلٓهي فاعل   معطي التحرك الطبيعي قائل

نعم ربما يستعمل الإلٓهي لفظة العلّة في معطي الحركة ومُوجِدِها وإنْ لم يُوجِد المادةَ وصورتَها ، فيقول : إنَّ النجارَّ علةٌ للسرير ، والنارَ للإحراق ، توسعاً في الإصطلاح .

وإلى ما ذكرنا يشير قوله سبحانه : ﴿ **أَفَرَأَيْتُم مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أم نَحْنُ الخَالِقُونَ * . . . أَفَرَأَيْتُمْ ما تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعونَ * . . . أَفَرَأَيْتُمْ النَّارَ التي تُورُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَها أَمْ نَحْنُ المُنْشِئونَ** ﴾[1] .

ولا شك أنَّ للإنسان دوراً في تكوُّن الإنسان والزرع والشجر ، ولله سبحانه أيضاً دور . ولكنَّ دورَ الإنسان لا يتجاوز كونَه فاعلاً بالحركة حيث

(١) سورة الواقعة : الآيات ٥٨ ،٥٩ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٧١ ، ٧٢ .

يلقي النطفة في الرحم وينثر البذور في الأرض ويغرس الأشجار ويُجْري الماء عليها ، فأين هو من إفاضة الوجودِ على الإنسان والزرع . . والشجرة ، مادة وصورة .

الثانية : إنَّ في الكتاب الكريم نصوصاً على حدوثِ الكون أرضاً وسماءً وما بينهما وما فيهما .

والآيات في هذا الشأن كثيرة نشير إلى القليل منها .

قال سبحانه : ﴿ أنىّ يكون له وَلَدٌ ولم تَكُنْ لَهُ صاحبةٌ وخَلَقَ كلَّ شَيْء ﴾[1] .

وقال سبحانه : ﴿ الله الذي خَلَقَ سَبْعَ سَماوات ومن الأرْضِ مِثْلَهُن . . ﴾[2] . فصرَّح في الآية الأولى بِخَلْقِ كُلِّ شيء . وفي الآية الثانية بخلق السماء والأرض ، ولكن صرَّحَ في الآيتين التاليتين بخلق كلِّ دابة ونفس الإنسان .

قال سبحانه : ﴿ والله خَلَقَ كُلَّ دابّة ﴾[3] .

وقال سبحانه : ﴿ هَلْ أتى على الإنْسانِ حِينٌ من الدَّهْرِ لم يَكُنْ شَيْئاً مذكوراً ﴾[4] . إلى غير ذلك من الآيات .

حدوثُ الكون في الأحاديث

قال الإمامُ أميرُ المؤمنين عليٌّ بن أبي طالب عليه السلام في خطبة له :

« الحمد لله الدالِّ على وجودِه بخَلْقِهِ ، وبمُحْدَثِ خَلْقِه على

(١) سورة الأنعام : الآية ١٠١ .
(٢) سورة الطلاق : الآية ١٢
(٣) سورة النور : الآية ٤٥ .
(٤) سورة الدهر : الآية ٢ .

أَزَلِيَّتِهِ)[1] .

وقال عليه السلام أيضاً :

« الحمد لله الواحدِ الأَحدِ الصَّمدِ المتفردِ الذي لا مِنْ شيءٍ كَانَ ، ولا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ ما كَانَ »[2] .

وقال (عليه السلام) : « لم يَخْلُقِ الأَشياءَ مِنْ أصولٍ أَزليةٍ ، وَ لا مِنْ أوائلَ كَانَتْ قَبْلَه أَبَدِيَّةٌ ، بَلْ خَلَقَ ما خَلَقَهُ وَأَتقن خَلْقَه ، وَصَوَّر ما صوَّر فأَحْسَنَ صورَتَه »[3] .

وقال (عليه السلام) : « لا يجري عليه السّكونُ والحركةُ ، وكيفَ يَجْري عَلَيْهِ ما هُو أَجراه ويَعُودُ فيه ما هو أَبداهُ ويحدُثُ فيه ما هو أَحْدَثَه »[4] .

وقال الإمام الحسن بن علي (عليه السلام) :

« خَلَقَ الخَلْقَ فكان بديئاً بديعاً ، إبتدأ ما ابتَدَعَ ، وابتَدَعَ ما ابتَدَأَ »[5] .

إلى هنا تمَّ البحث عن أَدلة وجود الصَّانع وبراهينِه اللامعة ، فحانَ حَيْنُ البحث عن أَسمائه وصفاته وأفعاله بفضل منّه تعالى .

* * *

---

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ١٥٢ .

(٢) التوحيد للصدوق ، ص ٤١ .

(٣) نهج البلاغة ، الخطبة ١٦٣ .

(٤) نهج البلاغة ، الخطبة ١٨٦ .

(٥) التوحيد للصّدوق ، ص ٤٦ .



الفصل الثّالث

الأسماء والصّفات



أسماؤه وصفاته وأفعاله سبحانه

قد كانَ متوقعاً أنْ يشكّل الإلٓهيون صفاً واحداً في كل ما يرجع إلى المَبْدأ وأسمائه وصفاته وأفعاله ، إلاَّ أنهم اختلفوا فيما بينهم من أبسط المسائل إلى أعمقها . ويرجع أكثر ما يختلفون فيه إلى معرفة أسمائه وصفاته وأفعاله . والإختلاف في هذه المسائل هو الحجر الأساس لظهور الديانات والمذاهب في المجتمع الإنساني العالمي .

فالثنوية ، رغم إقرارهم بوجود الإلٓه الخالق للعالم ، يتشعبون إلى عشرات الفرق والطوائف ، ويكفي في ذلك أنْ نلاحظ الديار الهندية والصينية التي تتواجد فيها الثنوية أكثر من أيّ مكان آخر .

ولا تقصر عنهم المسيحية ، فقد انقسمت هذه الديانة إلى يعقوبية ونسطورية وملكانيه وغيرها من الطوائف .

وأما المسلمون ، الذين يشكلون أمة كبيرة من الإلٓهيين في العالم فقد افترقوا إلى طوائف مختلفة أيضاً. وجلّ اختلافهم ناشٍ من اختلافهم في صفات المَبْدأ وأفعاله .

فها هم أصحاب الحديث من الحشويّة والحنابلة لهم آراء خاصّة في صفات الباريء وأفعاله يقف عليها كل من نظر في كتب أهل الحديث ، لاسيما كتاب « التوحيد » لابن خزيمة ، و« السنة » لأحمد بن حنبل وغير ذلك .

ولا يقصر عنهم اختلاف المعتزلة ، وهم أصحاب العدل والتوحيد ، فقد تشتتوا إلى مذاهب متعددة . فمن واصلية إلى هزيلية ، ومن نظامية إلى خابطية . إلى غير ذلك من الفرق .

وأمّا الجبرية من المسلمين ، فقد تشعبوا إلى جهمية ونجّارية وضرارية حتى ظهر الشيخ أبو الحسن الأشعري ، فجاء بمنهج معدّل بين أهل الحديث والمعتزلة والجبرية ، فعكف العلماء على دراسة عقائده وأفكاره ، إلى أنْ صار مذهباً رسمياً لأهل السنة .

فهذه الطوائف لم تختلف غالباً إلّا في أسمائه وأفعاله وصفاته . وهذا الأمر يعطي لهذا الفصل من العقائد أهمية قصوىٰ ، فلا يمكن التهاون فيه والعبور عنه بسهولة ويسر .

الصفاتُ الجَماليّة والجَلاليّة الذاتيّة

إنَّ صفاته سبحانه تنقسم إلى قسمين : ثبوتية وسلبية ، أوْ جمالية وجلالية .

فإذا كانت الصفة مثبتة لجمال في الموصوف ومشيرة إلى واقعية في ذاته سميت « ثبوتية ذاتيّة » أو « جمالية » . وإذا كانت الصفة هادفة إلى نفي نقص وحاجة عنه سبحانه سميت « سلبية » أوْ « جلالية » .

فالعلم والقدرة والحياة من الصفات الثبوتية المشيرة إلى وجود كمال

وواقعية في الذات الإلّهية . ولكن نفي الجسمانية والتحيز والحركة والتغير من الصفات السلبية الهادفة إلى سلب ما هو نقص عن ساحته سبحانه .

وقد أشار صدر المتألهين إلى أنَّ هذين الإصطلاحين « الجمالية » و« الجلاليَّة » قريبان مما ورد في الكتاب العزيز . قال سبحانه : ﴿ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذي الجَلالِ والإكْرَامِ ﴾[1] فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير ، وصفة الإكرام ما تكرمت ذاته بها وتجملت[2] . فيوصف بالكمال وينزّه بالجلال .

إنَّ علماء العقائد حصروا الصفات الجمالية في ثمانية وهي : العلم ، القدرة ، الحياة ، السمع ، البصر ، الإرادة ، التكلم ، والغنى . كما حصروا الصفات السلبية في سبع وهي أنَّه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض وأنَّه غير مرئي ولا متحيز ولا حال في غيره ولا يتّحد بشيء .

غير أنَّ النظر الدقيق يقتضي عدم حصر الصفات في عدد معين ، فإنَّ الحق أنْ يقال إنَّ الملاك في الصفات الجمالية والجلالية هو أنَّ كل وصف يعد كمالاً ، فالله متصف به . وكل أمر يعتبر نقصاً وعجزاً فهو منزَّه عنه ، وليس علينا أنْ نحصر الكمالية والجلالية في عدد معين .

وعلى ذلك يمكن إرجاع جميع الصفات الثبوتية إلى وصف واحد والصفات السلبية إلى أمر واحد . ويؤيد ما ذكرناه أنَّ الأسماء والصفات التي وردت في القرآن الكريم تفوق بأضعاف المرات العدد الذي ذكره المتكلمون .

وقد وقع الإختلاف في بعض ما عُدّ من الصفات الثُّبوتية بأنها هل هي من الصفات الثبوتيّة الذاتية أوْ الثبوتية الفعلية . كالتكلم والإرادة ، حتى إنَّ

---

(١) سورة الرحمن : الآية ٧٨ .

(٢) الأسفار ، ج ٦ ، ص ١١٨ .

بعض ما عدّ من الصفات الذاتية في بعض المناهج ، ليس من صفات الذات قطعاً ككونه صادقاً بل من صفات الفعل . وسيوافيك الفرق بينهما .

صفات الذات وصفات الفعل

قسم المتكلمون صفاته سبحانه إلى صفة الذات وصفة الفعل ، والأول ما يكفي في وصف الذات به ، فرض نفس الذات فحسب ، كالقدرة والحياة والعلم .

والثاني ما يتوقف توصيف الذات به على فرض الغير وراء الذات وهو فعله سبحانه .

فصفات الفعل هي المنتزعة من مقام الفعل ، بمعنى أنَّ الذات توصف بهذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل،وذلك كالخلق والرزق ونظائرهما من الصفات الفعلية الزائدة على الذات بحكم انتزاعها من مقام الفعل . ومعنى انتزاعها ، أنّا إذْ نلاحظ النّعم التي يتنعم بها الناس ، وننسبها إلى الله سبحانه ، نسميها رزقاً رزقة الله سبحانه ، فهو رزّاق . ومثل ذلك الرحمة والمغفرة فهما يطلقان عليه على الوجه الذي بيّناه .

وهناك تعريف آخر لتمييز صفات الذّات عن الفعل وهو أنَّ كل ما يجري على الذات على نَسَق واحد (الإثبات دائماً) فهو من صفات الذات . وأمّا ما يجري على الذات على الوجهين ، بالسلب تارة وبالإيجاب أُخرى ، فهو من صفات الأفعال .

وعلى ضوء هذا الفرق فالعلم والقدرة والحياة لا تحمل عليه سبحانه إلا على وجه واحد وهو الإيجاب . ولكن الخلق والرزق والمغفرة والرحمة تحمل عليه بالإيجاب تارة والسلب أُخرى . فتقول خَلَقَ هذا ولم يخلق ذلك ، غفر للمستغفر ولم يغفر للمصرّ على الذنب .

وباختصار ، إنَّ صفات الذات لا يصحّ لصاحبها الإتصاف بأضداها ولا خلوه منها . ولكن صفات الفعل يصح الإتصاف بأضداها .

ثم إنَّ الصفات الفعلية حيثيات وجودية نابعة من وصف واحد وهي القيومية ، فإنَّ الخلقَ والرزقَ والهدايةَ كلها حيثيات وجودية قائمة به سبحانه مفاضة من عنده بما هو قيوم .

تقسيم آخر

وللصفات تقسيم آخر وهو تقسيمها إلى النفسية والإضافية . والمراد من الأولى ما تتصف به الذات من دون أنْ يلاحظ فيها الإنتساب إلى الخارج ولا الإضافة إليه ، كالحياة . ويقابلها الصفات الإضافية ، وهي ما كان لها إضافة إلى الخارج عن الذات ، كالعلم بالمعلوم والقدرة على المقدور .

وعلى هذا المِلاكِ ، فكل من النفسية والإضافية تجريان على الذات وتحكيان عن واقعية فيه .

وربما تُفَسَّر الإضافيّةُ بالخالقِيّة والرازقيّة والعِلّيّة[1] . والأولى تسميتها بالإنتزاعية لا بالإضافية ، وتخصيص الإضافية بما يقابل النفسِيّة .

الصفات الخبرية

إنَّ هناك اصطلاحاً آخر يختص بأهل الحديث في تقسيم صفاته سبحانه فهم يقسمونها إلى ذاتية وخبرية . والمراد من الأولى هو الصفات الكمالية ومن الثانية ما وصف سبحانه به نفسه في الكتاب العزيز من العلو ، وكونه ذا وجه ، ويدين ، وأعين ، إلى غير ذلك من الألفاظ الواردة في القرآن التي لو

---

(١) الأسفار ، ج ٦ ، ص ١١٨ .

أُجريَتْ على الله سبحانه بمعانيها المتبادرة عند العرف لزم التجسيم والتشبيه .

هذه هي التقسيمات الرائجة في صفاته سبحانه .

الإبتعاد عن التشبيه والمقايسة أُساس معرفة صفاته سبحانه

إعتاد الإنسان الساكن بين جدران الزمان والمكان أنْ يتعرف على الأشياء مقيّدة بالزمان والمكان ، موصوفة بالتحيز والتجسم ، متسمة بالكيف والكم ، إلى غير ذلك من لوازم المادة وموصفات الجسمانية .

إنَّ مزاولة الإنسان للحس والمحسوس مدى حياته وانكبابه على المادة وإخلاده إلى الأرض ، عوّده على تمثيل كل ما يتعقله بصورة الأُمر الحسي حتى فيما لا طريق للحس والخيال إلى حقيقته كالكليات والحقائق المنزهة عن المادة . ويؤيّده في ذلك أنَّ الإنسان إنَّما يصل إلى المعقولات والكليات من طريق الإحساس والتخيل فهو أنيسُ الحسّ وأليفُ الخيال[1] .

وكأنَّ البشرَ جُبلوا على المعرفة على أُساس المقايسة والتشبيه فلا يمكنهم أنْ يجرّدوا أنفسهم من ذلك إلاَّ بالرياضة والتمرين . فقد قضت العادة الملازمة للإنسان أعني أُنْسَهُ بالمادة ، واعتيادَه على معرفة كل شيء في الإطار المادي ، أنْ يصوّر لربّه صُوَراً خيالية على حسب ما يألفُه من الأُمور المادِّية الحسية . وقلَّ أنْ يتفقَ لإنسان أنْ يتوجه إلى ساحة العزَّة والكبرياء ، ونفسه خالية عن هذه المحاكاة .

---

(١) الميزان ، ج ١٠ ، ص ٢٧٣ .

بين التشبيه والتعطيل

على ذلك الأساس افترق الإلهيون إلى مشبهة تشبه ربّها بإنسان له لحم ، ودم ، وشعر ، وعظم ، وله جوارح وأعضاء حقيقيّة من يد ، ورجل، ورأس ، وعينين ، مصمت ، له وفرة سوداء ، وشعر قطط . يجوز عليه الإنتقال والمصافحة[1] .

فهؤلاء تورّطوا في مغبة التجسيم ومهلكة التشبيه ، وإنكارُ باريءٍ بهذه الأوصاف المادية المُنْكَرَة أولى من إثباته رباً للعالم ، لأن الإعتقاد بالباريء على هذه الصفات يجعل الألوهيّة والدعوة إليها أمراً مُنْكَراً تتنفر منه العقول والأفكار المنيرة .

فإذا كانت تلك الطائفة متهورة في تشبيهها ومفرطة في تجسيمها ، فإنّا نَجِدُ في مقابلها طائفةً أخرى أرادت التحرز عن وصمة التشبيه وعار التجسيم فوقعت في إسارة التعطيل ، فحكمت بتعطيل العقول عن معرفته سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله ، قائلة بأنه ليس لأحد الحكم على المبدأ الأعلى بشيء من الأحكام ، وليس إلى معرفته من سبيل إلّا بقراءة ما ورد في الكتاب والسنة ، فقالت : إنّ النجاة كل النجاة في الاعتراف بكل ما ورد في الشرع الشريف من دون بحث ونقاش ومن دون جدل وتفتيش . فهذا « مالك » عندما سئل عن معنى قوله سبحانه : ﴿ ثم استوى على العرش ﴾ ، قال : الإستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة[2] .

وقد نُقل عن سفيان بن عيينة أنّه قال : « كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه »[3] .

---

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٤ .
(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٣ .
(٣) الرسائل الكبرى لابن تيمية ، ج ١ ، ص ٣٢ .

ولكن هناك طائفة ثالثة ترى أنَّ من الممكن التعرف على صفاته سبحانه من طريق التدبر وترتيب الأقيسة المنطقية وتنظيم الحجج العقلية على ضوء ما أفاض الله سبحانه على عباده من نعمة العقل والفكر ، بشرط أنْ يكون الباحث محايداً ، منحازاً عن أيِّ رأي مسبق ، وأن يكون في بحثه ونقاشه مخلصاً للحق غير مبتغ إلّا إياه .

وحجتهم في ذلك أنَّ الله سبحانه ما نص على أسمائه وصفاته في كتابه وسنة نبيه إلّا لكي يتدبر فيها الإنسان بعقله وفكره في حدود الممكن والمستطاع مجتنباً إفراط المشبهة وتفريط المعطلة . فهذا أمر يَدْعُو إليه العقل والكتاب العزيز والسنّة الصحيحة .

وهناك كلمة قيمة للإمام علي (عليه السلام) تدعو إلى ذلك الطريق الوسط ، قال (عليه السلام) : « لم يُطْلِع العقولَ على تحديد صفته ، ولم يحجُبْها عن واجب معرفته »[1] . والعبارة تهدف إلى أنَّ العقول وإنْ كانت غير مأذونة في تحديد الصفات الإلهية لكنها غير محجوبة عن التعرف حسب ما يمكن ، كيف وقد قال سبحانه : ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلّا ليعبدون ﴾[2] . والعبادة الصحيحة والكاملة لا تتيسّر إلّا بعد أنْ تتحقق المعرفة المستطاعة بالمعبود .

ويكفي في تعيّن هذا الطريق ما ورد في أوائل سورة الحديد من الآيات الستّ ونذكرها تبركاً وهي قوله سبحانه : ﴿ سبّح للّهِ مَا في السَّماواتِ والأرضِ وهُوَ العَزِيزُ الحَكيم * لَهُ مُلْكُ السَّماوَاتِ والأرضِ يُحيي وَيُميتُ وَهُوَ عَلى كُلِّ شَيْء قدير * هُوَ الأَوَّلُ والآخِرُ والظَّاهِرُ والبَاطِنُ وهو بكل شَيْءٍ

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ٢٩ .

(٢) سورة الذاريات : الآية ٥ .

عليم * هُوَ الذّي خَلَقَ السّماواتِ والأَرضَ في سِتَّةِ أيام ثم استوى على العَرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرجُ منها وما ينزل من السّماء وما يعرُجُ فيها وهُوَ مَعَكُم أيْنَ ما كُنْتم واللّهُ بِمَا تَعْمَلونَ بَصير * لَهُ مُلْكُ السّمٰوات وَالأرضِ وَإِلَى الله تُرجَعُ الأمور * يُولِجُ الليلَ في النَّهارِ ويُولِجُ النَّهارَ في الليلِ وَهُوعَليمٌ بذاتِ الصُّدور ﴾ .

وهل يظن عاقل أنَّ الآيات الواردة في آخر سورة الحشر إنما أُنزلها الله تعالى لمجرد القراءة والتلاوة ، وهي قوله سبحانه : ﴿ هو الله الذي لا إله هُوَ عالم الغَيْبِ والشهادة هو الرحمن الرحيم * هو الله الذي لا إله إلاَّ هُوَ المَلِكُ ، القُدُّوسُ ، السلامُ ، المُؤْمِنُ ، المُهَيْمِنُ ، العزيزُ ، الجَبَّارُ ، المتكبِّرُ ، سبحان الله عمَّا يشركون * هو الله الخالقُ البارىء ، المُصَوِّرُ ، له الأسماء الحُسْنَى ، يسبِّحُ لَهُ ما في السَّمٰوات والأرضِ وهُو العزيزُ الحكيم ﴾[1] . ومع ذلك فما معنى التدبر في الآياتَ القرآنية ؟ .

وبذلك تقف على مدى وهن ما أُثِر عن بعض علماء السلف حيث يقول : « إنما أُعطينا العقل لإقامة العبودية لا لإدراك الربوبية فمن شغل ما أُعْطِيَ لإقامةِ العبودية بإدراك الربوبية فاتته العبودية ولم يدرك الرّبوبية »[2] .

إنَّ إقامة العبودية الكاملة رهن معرفة المعبود بما في إمكان العبد . وإلاّ فإنَّ العالم بجميع ذراته يسبِّح الله سبحانه ويحمده ويقيم العبودية له بما أُعْطِيَ من الشعور والإدراك المناسب لوجوده ، قال سبحانه : ﴿ وإنْ مِنْ شَيْءٍ إلاّ يُسبّح بِحَمْده ولٰكنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبيحَهُمْ ﴾[3] . فلو كانت وظيفةُ الإنسان

---

(١) سورة الحشر : الآية ٢٣ ـ ٢٢ .

(٢) الحجة في بيان المحجة ق ٣٣ ، كما في « علاقة الاثبات والتفويض » ، ص ٣٣ .

(٣) سورة الاسراء : الآية ٢٢ .

إقامة العبودية مجرداً عن المعرفة التفصيلية للمعبود ، تكون عبوديته أشبه بعبودية سائر الموجودات بل أنزل منها بكثير ، إذ في وسع الإنسان معرفة معبوده تفصيلاً بمقدار ما أُعْطِيَ من المقدرة الفكرية التي لم يُعطها غيره .

فإنْ أُريد من إدراك الربوبية إدراك كنه الذات فهو أمر محال ، ولم يدَّعِه أحد . وإنْ أُريد معرفة أسمائه وصفاته وأفعاله حسب المقدرة الإنسانية في ضوء الأقيسة المنطقية والكتاب والسنّة الصحيحة القطعية فهذه وظيفة العقل. وجميعنا نرى أنَّه سبحانه يذم المشركين الذين لم يَعْرِفوه حق معرفته ـ بما في وسع الإنسان ـ إذ يقول سبحانه : ﴿ **ما قدروا الله حق قدره إنّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عزيز** ﴾[1] .

وباختصار : لو كان الهدف هو معرفة كنه الذات الإلٰهية وحقيقة الصفات والأسماء ، كان ترك البحث متّجهاً ، وإما إذا كان المقصود هو التعرف على ما هناك من الجمال والكمال ونفي ما ربما يتصور في الذّات الإلٰهية من النقص والعجز ، فلا شك أنَّ للعقل إنْ يطرق هذا المجال ، وفي مقدوره أنْ يصل إليه .

الطرق الصحيحة إلى معرفة الله

إنَّ ذاتَه سبحانه وأسماءَه وصفاتَه وأفعالَه ، وإنْ كانت غيرَ مسانخةٍ لمُدْرَكات العالَم المحسوس ، لكنها ليست على نحو يستحيل التعرفُ عليها بوجه من الوجوه . ومن هنا نجد أنَّ الحكماء والمتكلمين يسلكون طرقاً مختلفة للتعرف على ملامح العالَم الرُّبوبي ، وهم يرون أنَّ ذلك العالم ليس على وجه لا يقع في أُفق الإدراك مطلقاً ، بل هناك نوافذ على الغيب عقليةٌ ونقليةٌ ، يُرى منها ذلك العالم الفسيح العظيم .

---

(١) سورة الحج : الآية ٧٢ .

وها نحن نشير إلى هذه الطرق :

الأول ـ الطريق العقلي

إذا ثبت كونه سبحانه غنياً غيرَ محتاج إلى شيء ، فإنَّ هذا الأمر يمكن أنْ يكون مبدأً لإثبات كثير من الصفات الجلالية ، فإنَّ كل وصف استلزم خللاً في غناه ونقضاً له ، انتفى عنه ولزم سلبُه عن ذاته .

وقد سلك الفيلسوف الإسلامي نصير الدين الطوسي هذا السبيل للبرهنة على جملة من الصفات الجلالية حيث قال : « ووجوب الوجود يدل على سَرْمَدِيَّتِه ، ونفي الزائد ، والشريك ، والمِثْل ، والتركيب بمعانيه ، والضِّدِّ ، والتَّحَيُّز ، والحُلول ، والإتحاد ، والجهة ، وحلول الحوادث فيه ، والحاجة ، والألم مطلقاً واللذة المزاجية ، والمعاني والاحوال والصفات الزائدة والرؤية » .

بل انطلق المحقق من نفس هذه القاعدة لإثباتِ سلسلةٍ من الصفات الثبوتيّة حيث قال : « ووجوب الوجود يدل على ثبوت الوجود ، والمُلْك ، والتّمام ، والحقيّة ، والخيريّة ، والحكمة ، والتجبر ، والقهر ، والقيوميّة »[1] .

وقد سبقه إلى ذلك مؤلِّف الياقوت إذ قال : « وهو (وجوب الوجود) ينفي جملة من الصفات عن الذات الإلٰهية وأنَّهُ ليس بجسم ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا حالاً في شيء ، ولا تَقُوم الحوادث به وإلا لكان حادثاً »[2] .

وعلى ذلك يمكن الإذعان بما في العالم الرُّبوبي من الكمال والجمال

---

(١) تجريد الإعتقاد ، باب إثبات الصانع وصفاته ، ص ١٧٨ ـ ١٨٥ .

(٢) أنوار الملكوت في شرح الياقوت ، ص ٧٦ ، و ٨٠ و ٨١ و ٩٩ .

بثبوت أصلٍ واحدٍ وهو كونُه سبحانَه موجوداً غنياً واجبَ الوجود ، لأجل بطلان التسلسل الذي عرفته . وليس إثباتُ غناه ووجوبِ وجودِهِ أمراً مُشكلاً على النفوس .

ومن هذا تنفتح نوافذ على الغيب والتعرف على صفاته الثبوتية والسلبية ، وستعرف البرهنة على هذه الصفات من هذا الطريق .

الثاني : المطالعة في الآفاق والأنْفُس

من الطرق والأصول التي يمكن التّعرفُ بها على صفات الله ، مطالعة الكون المحيط بنا ، وما فيه من بديع النظام ، فإنه يكشف عن علم واسع وقدرة مطلقة عارفة بجميع الخصوصيات الكامنة فيه ، وكلِّ القوانين التي تسود الكائنات . فمن خلال هذه القاعدة وعبر هذا الطريق أي مطالعة الكون ، يمكن للإنسان أنْ يهتديَ إلى قسم كبير من الصفات الجمالية . وبهذا يتبين أنَّ ذات الله سبحانه وصفاته ـ بحكم أنها ليس كمثلها شيء ليست محجوبةً عن التعرُّفِ المُطْلَق وغيرَ واقعة في أُفق التعقل ، حتى نعطل العقول ونقول : « إنما أُعطينا العقل لإقامة العبودية لا لإدراك الربوبية » . وقد أمر الكتاب العزيز بسلوك هذا الطريق . يقول سبحانه : ﴿ **قُلْ انظُروا ماذا في السَّمـوٰاتِ والأرض** ﴾[1] . وقال سبحانه : ﴿ **إنَّ في خَلْقِ السمـوٰاتِ والأرضِ واختلافِ الليلِ والنهارِ لآياتٍ لأولي الألباب** ﴾[2] . وقال سبحانه : ﴿ **إنَّ في اختلافِ اللَّيلِ والنَّهارِ ومَا خَلَقَ الله في السَّمٰواتِ والأرض لآياتٍ لقومٍ يتّقون** ﴾[3] .

---

(١) سورة يونس : الآية ١٠١ .

(٢) سورة آل عمران : الآية ١٩٠ .

(٣) سورة يونس : الآية ٦ .

وقد سلك هذا الطريق المحقق الطوسي في إثبات صفة العلم والقُدرة حيث قال : « والإحكامُ والتَجَرّدُ واستنادُ كلِّ شيء إليه دليلُ العلم »[1] .

الثالث : الرجوع إلى الكتاب والسنّة الصحيحة

وهناك أصل ثالث يعتمد عليه أتباع الشّرع ، وهو التعرف على أسمائه وصفاته وأفعاله بما ورد في الكتب السماوية وأقوال الأنبياء وكلماتهم ، وذلك بعد ما ثبت وجودُه سبحانه وقسمٌ من صفاته ، ووقفنا على أنَّ الأنبياءَ مبعوثين من جانب الله وصادقين في أقوالهم وكلماتهم .

وباختصار ، بفضل الوَحْي ـ الذي لا خطأ فيه ولا زَلَل ـ نَقِفُ على ما في المَبْدَإ الأعلى من نعوت وشؤون . فَمِنْ ذلك قولهُ سبحانـه : ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذي لا إله إلاّ هُـوَ ، المَلِكُ ، القُدُّوسُ ، السَّلامُ ، المؤمِنُ ، المُهَيْمِنُ ، العزيزُ ، الجَبّار ، المُتَكبّر ، سبحانَ اللّهِ عما يُشْرِكون * هُوَ اللَّهُ الخالِقُ ، البَارِئ، المصَوِّر، لَهُ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى، يُسَبِّحُ لَهُ ما في السَّموات والارض وهُـوَ العزيـزُ الحكيم ﴾[2] . وسيوافيـك أنّ اسماءه في القـرآن مائة وثمانية وعشرون إسماً .

الرابع : الكَشْفُ والشُّهود .

وهناك ثُلّةٌ قليلةٌ يشاهدون بعيونِ القلوبِ ما لا يُدْرَكُ بالأبْصار ، فَيَرَوْن جمالَهُ وجلالَه وصفـاتَه وأفعـالَه بـإدراكٍ قلبي ، يُدْرَكُ لأصحـابه ولا يـوصَفُ لغيرهـم .

والفُتوحاتُ الباطنيّة من المكاشفات والمشاهدات الروحيّة والإلقـاءات

---

(١) تجريد الإعتقاد ، ص ١٧٢ ، طبعة مطبعة العرفان ـ صيدا .

(٢) سورة الحشر : الآية ٢٣ ـ٢٢ .

في الروع غَيْرُ مَسْدودَة ، بنص الكتاب العزيز . قال سبحانه : ﴿ يآ أَيُّها الَّذين آمنوا إِنْ تَتَّقوا الله يَجْعَلْ لَكُم فُرْقانا ﴾[1] . أي يجعل في قلوبكم نوراً تُفَرِّقون بـه بين الحقِّ والباطـلِ وتُمَيِّـزون بـه بين الصحيـحِ والـزائفِ لا بـالبَـرْهَنَـةِ والإستدلال بل بالشهود والمُكاشَفَة .

وقال سبحانه : ﴿يآ أَيُّها الَّذينَ آمَنوا اتَّقوا اللَّهَ وآمنـوا برسـوله يُؤْتِكُم كِفْلَيْن من رَحْمَتِـه ويَجْعَـلْ لَكُم نـوراً تَمْشـونَ بـه ويَغْفِـر لَكُم والله غفـورٌ رَحيم ﴾[2] .

والمُراد من النور هو ما يمشي المؤمن في ضوئه طيلةَ حياتِه في معادِه ، في دينه ودنياه[3] .

وقال سبحانه : ﴿ والَّذين جاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا ﴾[4] ، إلى غير ذلك من الآيات الظاهرة في أنَّ المُؤمِنَ يَصِلُ إلى معارفَ وحقـائِقَ في ضوء المُجاهدة والتَّقوى ، إلى أنْ يقدر على رؤية الجحيم في هذه الدنيا المادية ، قال سبحانه : ﴿ كلا لَوْ تَعْلَمون عِلْمَ اليَقين * لَتَرَوُنَّ الجَحيم ﴾[5] .

نعم ليس كـلُّ من رمـى أصـاب الغَـرَض ، وليست الحقـائق رميـة

---

(١) سورة الأنفال : الآية ٢٩ .

(٢) سورة الحديد : الآية ٢٨ .

(٣) أما في الدنيا فهو النور الذي أشار إليه سبحانه بقوله : ﴿ أَوَ مَنْ كان مَيْتا فـأَحْيَيْناهُ وجَعَلْنـا لَهُ نُوراً يَمْشي بِهِ في النَّاس كَمَنْ مَثَلُهُ في الظلمات لَيْسَ بخارجٍ مِنْهَا ﴾ (سورة الأنعام : الآية ١٢٢) .

وأما في الآخرة فهو ما أشار إليه سبحانه بقوله : ﴿ يَوْمَ تَرَى المُؤْمنينَ والمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نورُهُم بَيْن أَيْدِيهِم وبأَيْمانِهِم ﴾ (سورة الحديد : الآية ١٢) .

(٤) سورة العنكبوت : الآية ٦٩ .

(٥) سورة التكاثر : الآية ٥ ـ ٦ .

(٦) راجـع في الوقـوف على مفتاح هـذا الباب مفـاهيم القرآن ، الجـزء الثالث ، ص ٢٢٢ إلى ص ٢٥٩ .

للنِّبـال ، وإنما يَصِـل إليها الأَمْثَـلُ فالأَمْثَـل ، فـلا يحـظى بمـا ذكـرنـاه من المكاشفات الغيبية والفتوحـات الباطنيـة إلّا النذر القليـل ممن خَلُصَ روحُه وصفى قلبُه .

وقد بان بهذا البحث الضافي ، أنـه ليس لمسلم التوقف عن محـاولة التعرف على صفات الله وأسمائه بحُجَّة أنَّه لا مسانخة بين البشر وخالقهم .

نعم ، نحن لا نَـدّعي أنَّ بعضَ هذه الـطرق ميسورَةَ السلوكِ للعـامـة جميعاً ، بل منها ما هو عام مُتاحٌ لكلِّ إنسانٍ يريد معرفة ربه ، ومنهـا ما هـو خاص يستفيد منه من بلغ مبلغاً خاصاً من العلم والمعرفة .

الإعراض عن البحث عما وراء الطبيعة ، لماذا ؟

هنـاك طوائف تمنـع من البحث عما وراء هـذا العالم المشهـود وتَعُدُّ حُدودَ المادّةِ أقصى ما تَصِلُ إليه المعرفةُ البشرية وتسلُب كلَّ قيمةٍ من العِلْم المتعلّق بمـا وراء الطبيعـة . والعجبُ أن بعض هذه الـطوائف من الإلٰهيِّين الذين يعتقدون بوجود الإله ، ولكن لا يبيحون البحث عما وراء الطبيعة على الإطلاق ويكتفون في ذلك بالإيمان بلا معرفة .

وإليك هذه الطوائف :

الطائفة الأولى : المادّيون .

وهم الـذين يعتقدون بـأصالـة المادة ويَنْفُـون أيَّ وجـودٍ وراءَ العـالم الطبيعي ، فالوجود عندهم مساوٍ للمادة . وقد فرغنا عن إبطال هذه النـظرية في الأبحاث السابقة التي دلتنا على حدوث المادة ونظامها وانتهائِها إلى وجودٍ قديم قائم بالذات .

الطائفة الثانية : المفرِّطون في أدوات المعرفة

وهؤلاء يعتقدون بما وراء الطبيعة ، غير أنّهم يعتقدون بارتفاع قمم ذلك العالم وشموخها بحيث لا يمكن أنْ تبلُغَها العقول وتنالَها الأفهام . وهؤلاء يدعون أمراً ولا يَأتون عليه بدليل ، فإنَّ عند العقل قضايا بديهيةً كما أنَّ لديه قضايا نظريةً منتهيةً إلى البديهية . والقضايا البديهيةُ صادقةٌ بالبداهة في حق المادة وغيرِ المادة . وكما أنَّ العقل يستنتج في إنهاء القضايا النظرية في الأمور الطبيعية إلى البديهية ، نتائجَ كانت مجهولة ، فهكذا عمله في القضايا الراجعة إلى ما وراء المادة . وستقف على كيفية البرهنة على صفاته وأفعاله بهذا الطريق في ثنايا الكتاب .

الطائفة الثالثة : مُدَّعو الكشف والشهود .

وهؤلاء يعتقدون أنّ الطريقَ الوحيد للتعرف على ما وراء الطبيعة هو تهذيبُ النفس وجعلُها مستعدةً لقبول الإفاضات من العالم الرّبوبي ، وهذا في الجملةِ لا إشكال فيه ، ولكن حصرَ الطريق بالكشف والشهود ادعاء بلا دليل . فلا مانع من أنْ تكون أدوات المعرفة متعددةً من الحسّ والعقل والكشف .

الطائفة الرابعة : الحنابلة وبعض الأشاعرة

وهؤلاء يعتقدون بأنَّ الطريق الوحيد للتعرف على العالم الربوبي هو إخبار السماء ، فلا يجوز لنا الحكم بوحدة الذات الإلهية أو كثرتها ، وبساطَتِها أو تَرَكُّبِها ، وجسمانِيَّتِها أو تَجَرُّدِها ، إلاّ بالأخبار والأنباء الواردة من السماء . وقد عزب عن هؤلا أنَّ العقل عنصر سماوي موهوب من قبل الله تعالى للإنسان لاكتشاف الحقائق بشكل نسبي . قال سبحانه : ﴿ **واللَّهُ أَخرَجَكُم من بطونِ أُمَّهاتِكُم لا تَعْلَمون شيئاً وجَعَلَ لَكمُ السَّمعَ والأَبْصارَ**

والأَفئِدَةَ لَعَلَّكُم تَشْكرون ﴾[1] .

وأوضح دليل على قدرة العقل على البحث ودراسة الحقائق السُّفليَّة والعُلْويَّة حَثُّ الوَحْي على التَّعَقُّل سبعةً وأربعين مرةً ، والتَّفَكُّر ثمانيةَ عشر مرةً ، والتَّدَبُّر أربعَ مراتٍ في الكتاب العزيز .

وتخصيص هذه الآيات بما وقع في أفق الحس تخصيص بلا دليل .

ثم لو كان الخوض في البحث عما وراء المادة أمراً محظوراً ، فلِمَ خاض القرآن في هذه المباحث ، ودعى جميع الإلهيين إلى سلوك هذا الطريق الذي سار عليه . قال سبحانه : ﴿ لو كان فيهما آلهةٌ إلاّ اللّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحانَ اللّهِ ربِّ العرشِ عما يَصِفون ﴾[2] . وقال سبحانه : ﴿ ما اتَّخَذَ اللّهُ من وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إله إذاً لَذَهَبَ كُلُّ إلهٍ بِمَا خَلَقَ ولَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ سُبْحانَ اللّهِ عَمّا يَصِفون ﴾[3] . ترى في هاتين الآيتين أدَقَّ البراهين على التوحيد في التدبير بما لا يُتَصَوَّر فوقَهْ ، وسيوافيك تفسير الآيتين عند البحث عن وصف التوحيد .

إنَّ الكتابَ الكريمَ يَذُمُّ المشركين بأنَّهم يعتقدون بما لا برهان لهم عليه ، ومن خلال ذلك يرسم الطريق الصحيح للالهيين وهو أنه يجب عليهم تحصيل البرهان على كل ما يعتقدونه في المبدأ والمعاد . قال سبحانه : ﴿ أمِ اتَّخذوا مِن دُونِهِ آلهةً قُلْ هاتُوا بُرْهانَكُم هذا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ أكْثَرُهُمْ لا يعلمونَ الحقَّ فَهُمْ مُعْرِضون ﴾[4] .

---

(١) سورة النحل : الآية ٧٨ .
(٢) سورة الأنبياء : الآية ٢٢ .
(٣) سورة المؤمنون : الآية ٩١ .
(٤) سورة الأنبياء : الآية ٢٢ .

ولو كان عمل السلف في هذا المجال حجة ، فهذا الإمام عليٌ بن أبي طالب قد خاض في الإلهيات في خُطَبه ورسائله وكَلمه القِصار بما ليس في وسع أحد غيره .

ولأجل ذلك ترجع إليه كثير من المدارس الفكرية العقلية في الإلهيات ، وعنه أخذت المعتزلة العدل والتوحيد ، والإمامية أصولها وعقائدها .

فلا ندري لماذا تحتج سلفية العصر الحاضر والماضي بعمل أهل الحديث من الحنابلة والأشاعرة ، ولا تحتج بفعل الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ربيب أحضان النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وتلميذِه الأول خليفة المسلمين أجمعين .

قال العلامة الطباطبائي (رحمه الله): « إنَّ للناس مسالك مختلفة في هذا المجال ، فهناك من يرى البحث عن الحقائق الدينية والتَّطَلُّعَ إلى ما وراء ظواهر الكتاب والسُّنَة بِدْعَةً ، والعَقْلُ يُخَطِّئُهُم في ذلك ، والكتابُ والسنةُ لا يصدِّقانِهم .

فآيات الكتاب تُحَرِّضُ كُلَّ التحريض على التدبر في آيات الله وبذل الجُهْد في تكميل معرفته ومعرفة آياته بالتذكر والتفكر والنظر فيها والإحتجاج بالحجج العقلية ، ومتفرقات السنَّة المتواترة معنى توافقها . وهؤلاء هم الذين يحرِّمون البحث عن حقائق الكتاب والسنة ، حتى البحثَ الكلاميّ الذي بناؤه على تسليم الظواهر الدينية ثم الدفاع عنها بما تيسّر من المقدمات المشهورة والمُسَلَّمَةِ عند أهل الدين »[1] .

---

(١) الميزان ، ج ٨ ، ص ١٥٣ .

عودة نظرية أهل الحديث في ثوب جديد

لقد عادت نظرية أهل الحديث في العصر الحاضر بشكل جديد وهو أنَّ التحقيقَ في المسائل الإلهيةِ لا يُمْكِن إلا من خلال مطالعة الطبيعة . قال محمد فريد وجدي : « بما أنّ خُصومَنا يعتمدون على الفلسفة الحِسِّية والعِلْم الطبيعي في الدعوة إلى مذهبهم فنجعلها عُمْدَتَنا في هذه المباحث بل لا مناص لنا من الإعتماد عليهما ، لأنها اللذان أوصلا الإنسان إلى هذه المِنَصَّة من العهد الروحاني »[1] .

وقال السيد أبو الحسن النَّدَوي : « قد كان الأنبياء (عليهم السلام) أخبروا الناس عن ذات الله وصفاته وأفعاله ، وعن بداية هذا العالم ومصيره وما يهجم على الإنسان بعد موته وآتاهم علم ذلك كلّه بواسطتهم عفوا بلا تعب ، وكفوهم مؤنة البحث والفحص في علوم ليس عندهم مبادؤها ولا مقدماتها التي يبنون عليها بحثهم ليتوصلوا إلى مجهول ، لأنّ هذه العلومَ وراء الحس والطبيعة ، لا تعمل فيها حواسهم ، ولا يؤدي إليها نظرهم وليست عندهم معلوماتها الأولية . . . إلى أنْ قال . . . الذين خاضوا في الإلهيات من غير بصيرة وعلى غير هدى جاؤوا في هذا العلم بآراء فجّة ومعلومات ناقصة وخواطر سانحة ونظريات مستعجلة ، فضلّوا وأضلّوا »[2] .

أقول : لا شك أنَّ القرآن يدعوا إلى مطالعة الطبيعة ، كما مر . إلاّ أنّ الكلامَ هو في مدى كفاية النظر في الطبيعة ودراستها في البرهنة على المسائل التي طرحها القرآن الكريم مثل قوله سبحانه :

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[3] .

---

(١) على أطلال المذهب المادي ، ج ١ ، ص ١٦ .

(٢) ماذا خسر العالم ، ص ٩٧ .

(٣) سورة الشورى : الآية ١١ .

﴿ ولِلَّهِ المَثَلُ الأَعْلى ﴾[1] .
﴿ لَهُ الأَسْماءُ الحُسْنى ﴾[2] .
﴿ فأَيْنَما تُوَلّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ ﴾[3] .
﴿ هُوَ الأَوَّلُ والآخِرُ ، والظَّاهِرُ والبَاطِنُ وهُوَ بكُلِّ شَيْءٍ عَليم ﴾[4] .
﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أينَما كنتم ﴾[5] .

إلى غير ذلك من المباحث والمعارف التي لا تنفع دراسة الطبيعة ومطالعة العالم الماديّ في فَكِّ رموزها والوقوف على حقيقتها ، بل تحتاج إلى مبادىء ومقدماتٍ عقلية وأسس منطقية .

إنَّ مطالعة العالَم الطبيعي تهدينا إلى أنَّ للكون صانعاً عالماً قادراً ، ولا تهدينا إلى أنَّه سبحانه عالم بكل شيء وقادر على كل شيء ، وانه خالق كل شيء ، ومدبر كل شيء .

فإذا أردنا أن نحدد مدى المعرفة الحاصلة من النظر في الطبيعة ، فلنا أن نقول : إنَّ الإمعان في الطبيعة يُوصلنا إلى حدود ما وراء الطبيعة ، ويوقفُنا على أنَّ الطبيعة تخضع لقوة قاهرة وتدبير مدبِّر عالم قادر ، ولكن لا يمكن للإنسان التَّخَطِّي عن ذلك إلى المسائل التي يطرحها القرآن أو العقل ، وللمثال نقول :

أولاً : إذا كان ما وراء الطبيعة مصدراً للطبيعة فما هو المصدر لما وراءها نفسها ؟

---

(١) سورة النحل : الآية ٦٠ .
(٢) سورة طه : الآية ٨ سورة الحشر : الآية ٢٢ .
(٣) سورة البقرة : الآية ١١٥ .
(٤) سورة الحديد : الآية ٣ .
(٥) سورة الحديد : الآية ٢ .

ثانياً : هل ذلك المصدر أزليٌّ أو حادِثٌ ، واحدٌ أو كَثير ، بسيطٌ أو مُرَكَّب ، جامع لجميع صفات الجمال والكمال أو لا ؟

ثالثاً : هل لعلمه حَدّ ينتهي إليه أوْلاً ؟

رابعاً : هل لقدرته نهاية تَقِفُ عندها أو لا ؟

خامساً : هل هو أوّلُ الأشياء وآخرُها أو لا ؟

سادساً : هل هو ظاهر الأشياء وباطنها ؟

إنّ هذه المعارف يطرحها القرآن الكريم ويأمر بالتدبّر فيها ويقول : ﴿ أفلا يَتَدبّرون القُرآنَ أمْ عَلى قُلُوبٍ أقفالُها ﴾[1] .

والإمعان في الطبيعة لا يفيد في الإجابة عن هذه التساؤلات ، والوقوف على المعارف المطروحة في القرآن .

وعندئذٍ لا مناص عن سلوك أحد الطريقين : إمّا أنْ يصار إلى التعطيل وتحريم البحث حول هذه المعارف . وإمّا الإذعان بوجود طريق عقليٍّ يوصِلُنا إلى تحليل هذه المعارف ويساعدُنا على الوقوف عليها .

إنَّ الذين يُحَرِّمون الخوضَ في هذه المباحث يعتمدون على أنَّ التعرُّفَ على حقيقة الذات وكُنْهِ صفاتها أمرٌ محال ، ولكن ليس كلُّ بحثٍ كلامي ينتهي إلى ذلك الحد ويحاول البحث عن حقيقة الذات الإلٰهية كما أوضحناه .

إنَّ العلومَ الطبيعيةَ قد خَدَمَت مَسْلَكَ الإلٰهيين وعزَّزَت موقفهم ، حيث أثبتت أنَّ الكونَ نظامٌ كله ، إلاّ أنها قاصرة عن حل كل المشاكل المطروحة في مجال العقائد .

---

(١) سورة محمد : الآية ٢٤ .

نعم ، إنَّ التعمُّق في هـذه الأبحاث ليس متـاحاً لكـل أحـد ، وليس مُيَسَّراً لكل قاصد ، فهي من قبيل السهل الممتنع ، وذلك لأنَّ الإنسان بسبب أُنسِه بالأمور الحِسِّية يصعب عليه تحريرُ فِكْرِه عن كل ما تَفْرِضه عليه ظروفه حتى يَتَهَيَّأَ للتفكر فيما وراءَ الطبيعة بفكر متحرر من أغلال الماديَّة .

وهناكَ وجهُ آخر لمحدودية الإنسان عن درك عميق المعارف الإلٰهية وهو أنَّ أدواتَ الإنسان للتعبير محدودةٌ بألفاظ وكلمات لم توضع إلّا لبيان المعاني الحسية المحدودة فلأجل ذلك لا مناص له عن التعبير عن الحقائق الكونيـة العُليا المُطْلَقَة عن الزمان والمكان بتلك الألفـاظ الضَّيِّقة ، وإلى ذلـك يشير بعض العرفاء بقوله :

ألَا إنّ ثَـوْباً خِيْطَ مِنْ نَسْجِ تِسْعَـةٍ وعشـرينَ حَرْفـاً عن معانيـه قـاصـر

والشيخ الرئيس ابن سينا يُوصي بِأنْ لا تُطرحَ المسائلُ الالهيةُ العويصةُ إلّا على أهلها ويقول في إشاراته في خـاتمة الكتـاب : « أيُّها الأخ إنّي قـد مَخَضْتُ في هذه الإشارات عن زُبدة الحق وأَلْقَمْتُكَ قُفَّي الحكمِ في لطائف ، فضُنَّـه عن الجاهلين والمبتـذلين ومن لم يرزق الفـطنة الـوقـادة ، والـدُّربَـة والعادة ، وكان صَغاهُ مع الفـاغَة ، أو كـان من مُلحدة هؤلاء الفـلاسفة ومن هَمَجِهم . فـإنْ وجدتَ من تثق بنقـاء سريـرته ، وبتـوقفه عمـا يتسـرع إليـه الوسواس ، وبنظره إلى الحق بين الرضا والصدق ، فـاعطه مـا يسألُـكَ منه مدَرّجاً مُجَزَّءاً مُفَرَّقاً تَسْتَفْرِسُ مما تُسْلِفُه لما تَسْتَقْبِلُه ، وعاهِدْهُ بالله وبأَيْمانٍ لا مخارج لها ليجري في ما يأتيه مجراكَ ، متأسّياً بكَ ، إنْ أذعتَ هذا العلمَ أو أضعتَه فالله بيني وبينَك وكفى بالله وكيلاً »[1] .

ولسنـا هنا مـدعين أنَّ هذه المبـاحثَ مباحثُ عـامةٌ يجـوزُ لكل أحـد

---

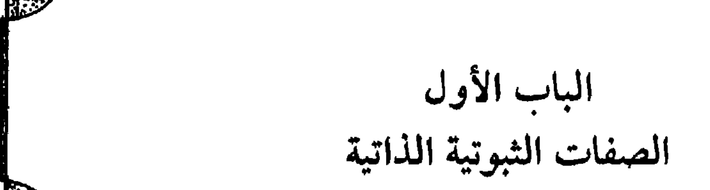
(١) الإشارات ، ج ٣ ، ص ٢١٩ .

ارتيادها لدقة مسالكها ، وكثرة مزالقها . بل خاصةً بجماعة أُوتوا مقدرة فكرية فائقة .

فلأجل ذلك نطرح المعارف الإلهية في ضوء العقل والوحي مستمدين من الله سبحانه أنْ يرينا الحقَّ ويحفظنا عن ركوب الباطل ، إنَّهُ عزيز حكيم .

* * *





الباب الأول
الصفات الثبوتية الذاتية



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الصفات الثبوتيةالذاتية

(١)

العِلْم

أجمع الإلهيون على أنَّ العلم من صفات الله الذاتيَّة الكماليَّة ، وأنَّ العالِمْ من أسمائه العليا ، وهذا لم يختلف فيه اثنان على إجماله . ولتبيين الحال نُمَهِّد بمقدمة :

ما هو العلم ؟

عُرِّف العلمُ بأنَّه صورة حاصلة من الشيء على صفحة الذهن ، أو أنه انعكاس الخارج على الذهن عند اتصال الإنسان بالخارج . وقد أخذ الحكماء هذا التعريف من العلوم الرائجة عند الإنسان .

ولكن التَّعريف ناقص لعدم شموله لبعض أقسام العلم . فإنَّ العلم ينقسم إلى حصولي وحضوري ، والتعريف المذكور يناسب الأول دون الثاني . وإليك توضيح القسمين :

إنَّ الإنسان عندما يُطلّ بنظره إلى الخارج ويلاحظ ما يحيط به في الكون من شجر وحجر ، وشمس وقمر ، يصبح مُدرِكاً والشَّيء الخارجيُّ مدرَكاً ولكن بتوسط صورة بين المدرِك والمدرَك تُنْتَزَعُ تلك الصورة من

الخارج بأدوات المعرفة ثم تَنْتَقِلُ إلى مراكـز الإدراك . فالشجـرُ هو المعلوم بالعَرَض ، والصورةُ هي المعلوم بالذّات ، والإنسان هو العالم وإنما أسمينا الشيء الخـارجي معلوماً بـالعرَض والصـورة معلوماً بـالذّات ، لأن الخـارجَ معلوم لنا بواسطة هذه الصورة ولولاها لانقطعت صلة الإنسان بالواقع .

وبعبـارة أخـرى : إنَّ الـواقعية الخـارجية ليست حـاضرة عنـدنا بهـذه السِّمة . لأن الشيء الخارجي لـه أثره الخـارجي ، من الحرارة في النـار ، والـرطـوبـة في المـاء ، والثِقَـل في الحجـر والحـديـد . ومعلوم أنَّ الشيء الخـارجي لا يَرِدُ إلى أذهـاننا بهـذه الصفات . ولأجـل ذلك أصبـح الشيء الخارجي معلوماً بالعَرَض ، والصورة معلومة بالذّات لمـزاولة الإنسـان دائماً للصور الذهنيَّة .

وبـذلك تقف على تعـريف العلم الحصولي وهـو : ما لا تكـون فيـه الواقعيَّة الخارجيَّة معلومة بنفسها ، بل بتوسط صورة مطابقـة لها . والأدوات الحسّية كلُّها موظَّفةٌ في خدمة هـذا العِلْم . فهو يعتمـد على ثلاثـة ركائـز : المدرِك ، الخارج ، الصورة . ولا تَظُنَّنَ هذا اعترافاً بأصالة الصورة وفرعيـة الخارج ، إذ لا شك أنَّ الأمر على العكس ، فالخارج هو الأصيل والصورة هي المنتزعة منه والحاكية عنه ، غيرأنَّ الذي يمارسه الذهن ويزاوله هو الصـورة الموجودة عنـده لا نفس الخارج . وهـذه الصورة الـذهنية وسيلتـه الوحيـدة لـدرك الخارج وإحساسه .

إلى هنا وقفت على تعريف العِلْم الحصولي . وأما العِلْم الحضـوري فهو عبارة عن حضور المدرَك لـدى المدرِك من دون تـوسط أي شيء ، وله قسمان :

١ ـ ما لا يتوسط فيه بين المدرِك والمدرَك شيء مع كون المدرِك غيـر المدرَك حقيقةً . وهذا كالعلم بنفس الصورة المنتزعة من الخارج . وذلك أنَّ الخارج يدرَك بـواسطة الصـورة . وأمّا الصـورةُ نفسُها فمعلومـةٌ بالـذات ولا

بتوسط بينها وبين المدرِك أي شيء . فعند اتصال الإنسان بالخارج عن طريق الصورة الذهنية يجتمع هناك عِلْمان : حصـوليٌّ باعتبـار علمه بـالخارج عن طريق الصورة ، وحضوريٌّ باعتبار علمه بنفس الصورة وحضورهـا بواقعيتهـا عند المدرِك .

وبذلك تقف على فرق جوهري بين العِلْمين وهو أنَّ المعلومَ في العلم الحصولي غيرَ حاضرٍ لدى المدرِك بـواقعيته كمـا عرفت ، وفي الحضـوري يكون المعلوم حاضراً لديـه بواقعيته وهذا كـالصورة العِلْميـة الذهنيَّـة فإنهـا بواقعيتها التي لا تخرج عن كونها موجوداً ذهنياً ، حاضرة لدى الإنسان .

وبذلك يظهر أنَّ الحصوليَّ ثلاثيُّ الأطراف والحضوريَّ ثنائيُّها في هذا القسم الأول منه .

٢ ـ ما لا يتوسط فيه بين المدرِك والمدرَك أي شيء ولكنهما يتحـدان بالذات ويختلفان باللحاظ والاعتبار . وذلـك كعلمِ الإنسان ودَرْكِـه لذاته فإنَّ واقعية كل إنسان حاضرة بذاتها لديـه ، وليست ذاتُه غـائبةً عن نفسـه ، وهو يشاهد ذاتَه مشاهدة عقلية ويحس بها إحساساً وجدانياً ويراها حاضرة لديه من دون توسط شيء بين الإنسان المدرِك وذاتِه المدرَكة . وفي هذه الحالة يصبح العِلمُ أحاديَّ الأطراف بدل ثنائيِّها في الثاني وثلاثيِّها في الأول . فالإنسان في هذه الحالـة هو العـالم وهو المعلوم في آن واحـد . وعندئـذٍ يتّحد المـدرِك والمدرَك وتصبح ذات الإنسان عِلْماً وانكشافاً بالنسبة إلى ذاتـه . ومن العلم الحضوري علم الإنسان بأحاسيسه من أفراحه وآلامه ، فالكل حـاضر لـدى الذات بلا توسط صورة .

وبـذلك تقف على ضعف الإستـدلال على وجود الإنسـان بتفكـره ، فيقـال : « أنا أفَكِّـر إذَنْ أنَا مـوجود » ، فـاستُدِلَّ بـوجود التَّفَكُّـر على وجود

المُفَكِّر[1] ، وجه الضعف :

أولاً ـ إنَّ عِلمَ الإنسان بوجود نفسه ضروريٌ لا يحتاج إلى البرهنة ، فليس تفكر الإنسان أوضح من علمه بذاته ونفسه .

ثانياً ـ إنَّ المستدلَ اعترف بالنتيجة في مقدمة الاستدلال حيث قال : « أنا » أُفكر . فقد أخذ وجود نفسه أمراً مفروضاً ومسلَّماً ثم حاول الاستدلال عليه .

تعريفٌ جامع

على ضوء ما ذكرنا من تقسيم العلم إلى الحصولي والحضوري يصح أنْ يُقال إنَّ العلم على وجه الإطلاق عبارة عن « حضور المعلوم لدى العالم » ، وهذا التعريف يشمل العلم بكلا قسميه[2] . غير أنَّ الحاضر في الأول هو الصورة الذهنية دون الواقعية الخارجية وفي الثاني نفس واقعية المعلوم من دون وسيط بينها وبين العالم . فالصورة الذهنية في العلم الحصولي حاضرة لدى الإنسان غير غائبة عنه . كما أنَّ ذات الإنسان في العلم الحضوري حاضرة لديه ، وهي فيه ، بما أنها واقفة على نفسها ، تسمى عالمة ، وبما أنها مكشوفة لنفسها غير غائبة عنها ، تُعَدُّ معلوماً ، وبما أنَّ هناك حضوراً لا غيبوبة ، يسمى ذلك الحضور علماً .

وهذا التعريف جامع شامل كلِّ أنواع العلوم الحاصلة في الممكن والواجب . فإذا وقفت على هذه المقدمة يقع البحث في علمه سبحانه تارة بذاته وأخرى بفعله (الأشياء الخارجة عن ذاته) .

---

(١) المستدل هو الفيلسوف الفرنسي (ديكارت) .

(٢) ليس الهدف من التعريف إلا الإشارة بوجه إلى حقيقة العلم من دون مراعاة شرط التعريف الحقيقي فلا يؤاخذ عليه بأنه مستلزم للدور لأخذ المُعَرَّف في التعريف .

عِلمُه سبحانه بذاتِه

إنَّ علمه سبحانه بذاته ليس حصولياً بمعنى أخذه الصورة من الذات ومشاهدتها عن ذاك الطريق لامتناع هذا القسم من العلم عليه كما سيأتي ، بل حضوري بمعنى حضور ذاته لذاته ، ويدل على ذلك أمران :

الأول - إنَّ مفيض الكمال لا يكون فاقده .

إنَّه سبحانه خلق الإنسان العالم بذاته علماً حضورياً ، فمُعطي هذا الكمال يجب أنْ يكون واجداً له على الوجه الأتمّ والأكمل لأن فاقد الكمال لا يعطيه ، فهو واجد له بأحسن ما يمكن . ونحن وإنْ لم نُحِطْ ولن نحيط بخصوصية حضور ذاته لدى ذاته غير أنَّا نرمُز إلى هذا العِلْم بـ « حضور ذاته لدى ذاته وعلمه بها من دون وساطة شيء في البَيْن » .

وباختصار : لا يسوغ عند ذي فطرة عقلية أنْ يكون واهبُ الكمال ومفيضُه ، فاقداً له . وإلّا كان الموهوب له أشرف من الواهب ، والمستفيدُ أكرمَ من المفيد . وحيث ثبت استناد جميع الممكنات إليه ومنها الذوات العالمة بأنفسها ، وجب أنْ يكون الواجب واجداً لهذا الكمال أي عالماً بذاته عِلماً يكون نفس ذاته لا زائداً عليها[1] .

الثاني - إنَّ عوامل غيبوبة الذّات واختفائها غير موجودة .

توضيحه : إنَّ الموجود المادي بما أنَّه موجود كمّي ذو أبعاض وأجزاء ليس لها وجود جمعي - إذ لا تجتمع أجزاؤه في مقام واحد - تغيب بعض أجزائه عن البعض الآخر فلا يصحّ للموجود المادّي من حيث إنّه مادي أنْ يعلم بذاته ، لمكان الغيبوبة المسيطرة على أجزاء ذاته .

فالغيبوبة مضادة لحضور الذات وتمنع تحقق علم الذات بالذات . فإذا

---

(١) أنظر الأسفار ج ٦ ص ١٧٦ . وسيوافيك عينيّة صفاته مع ذاته في الأبحاث الآتية .

كان الموجود منزّهاً من الغَيْبة والجزئية والتَّبَعُّض وكان موجوداً بسيطاً جمعياً دون أجزاء وأبعاض ، كانت ذاتُه حاضرةً لديها حضوراً كاملاً مطلقاً . وبذلك نشاهد حضور ذواتنا عند ذواتنا لكن لا بمعنى حضور أبعاض أجسامنا وأبدانا بل بمعنى حضور الواقعية الإنسانية المعبر عنها بلفظة « أنا » المنزهة عن الكمّ والبَعْض والتجزئة . فلو فرضنا موجوداً على مستوى عالٍ من التجرد والبساطة عارياً عن كل عوامل الغيبة التي هي من خصائص الكائن المادي ، كانت ذاته حاضرة لديه . وهذا معنى علمه سبحانه بذاته أي حضور ذاته لدى ذاته بأتم وجه لتنزهه عن المادية والتركّب والتفرّق كما سيوافيك برهان بساطته عند البحث عن الصفات السلبية .

وهناك دلائل أُخر تركناها رَوْماً للاختصار . غير أنَّ هناك جماعة ينفون علمه بذاته وإليك بيان مذهبهم :

العلم بالذّات يستلزم التغاير

استدلَّ النافون لعلمه سبحانه بذاته بأنَّ العِلْم نسبةٌ قائمةٌ بين العالِم والمعلوم والنسبة إنَّما تكون بين الشيئين المتغايرين ، ونسبة الشيء إلى نفسه محال إذْ لا تغاير ولا إثنينيَّة . وباختصار : الشيء الواحد أعني سبحانه تعالى ، بما هو شيء واحد ، لا تتصور فيه نسبة .

وقد أجاب عنه المحققون بما هذا حاصله : إنَّ التعدّد والتغاير إنما هو في العلم الحصولي لأنه عبارة عن إضافة العالِم إلى الخارج بالصورة الذهنية ، ففيه الصورة المعلومة غير الهُويَّة الخارجية . وأمَّا العلم الحضوري فلا يشترط فيه التغاير خارجاً بل يكفي التعدد اعتباراً .

مثلاً : إنَّه سبحانه بما أنَّ ذاته غير غائبة عن ذاته فهو عالم ، وبما أنَّ الذاتَ حاضرة لديها فهي معلومة .

ويعبارة أخرى : إنَّ إطلاق العِلْم والعالِم والمعلوم لأجل حيثيات

واعتبـارات . فبـاعتبـار انكشـاف الـذات للذات يسمى ذلـك الانكشـاف « عِلْماً » ، وباعتبار كون الذات مكشوفة لدى الذات يطلق عليها « معلومة » ، وباعتبار كونها واقفـة على ذاتها تسمى « عـالِمة » . ولـو اعتبْرتَ كيفيـة علم الإنسان بذاته ، لربما يسهل عليك تصديق ذلك .

وإلى ما ذكرنا يعود قول المحققين إنَّ المغايرة قد تكـون بالـذات وقد تكون بنوع من الاعتبار . وهنا ، ذاته تعالى من حيث إنها عالمة مغايرةٌ لها من حيث إنها معلومة ، وذلك كافٍ في تعلق العِلْم[1] .

علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها

إنَّ علمَـه سبحانـه بالأشيـاء على قسمين : علم قبل الإيجـاد ، وعلم بعده . والأول هو الذي نرتئيه وهو من أهم المسائل الكلاميَّة ، وإليك الدليل عليه :

١ ـ العلم بالسببيَّة علم بالمسبَّب

إنَّ العِلْم بالسبب ، بما هو سبب ، علم بالمسبَّب . والعلم بـالعلَّة ، بمـا هي علَّة ، علم بـوجـود المعلول ، والمـراد من العلم بـالعـلَّة ، العلم بالحيثية التي صارت مبدأً لوجود المعلول وحدوثه . ولتوضيح هـذه القاعـدة نمثل بالأمثلة التالية .

أ ـ إنَّ المنجم العارف بالقوانين الفلكية والمحاسبات الكونية يقف على أنَّ الخسوف أوُ الكسوف أوُ ما شاكل ذلك يتحقق في وقت أو وضع خاص . وليس علمه بهذه الطوارىء إلاّ من جهة علمه بالعلة من حيث هي علّة لكذا وكذا .

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ص ١٧٥ . وشرح القوشجي ، ص ٣١٣ .

ب ـ إنَّ الطبيب العارف بحالات النَّبض وأنواعه وأحوال القلب وأوضاعه يقدر على التنبوء بما سيصيب المريض في مستقبل أيامه . وليس هذا العلم إلّا من جهة علمه بالعلَّة من حيث هي علَّة .

ج ـ إنَّ الصيدلي العارف بخصوصية السُّم إذا شربه الإنسان يخبر عن أنَّه سيقضي على حياة الشارب في مدة معينة ، أيضاً .

إذا عرفت هذه الأمثلة نقول : إنَّ العالَم بأجمعه معلول لوجوده سبحانه وليس له علَّة إلّا ذاته سبحانه . فالعِلْم بالذات علم بالحيثية التي هي سبب لتحقق العالم وتكوّنه . وبعبارة أخرى : العِلْمُ بالذات ـ كما عرفت دلائله علم بالحيثية التي صدر منها الكون بأجمعه ، والعلم بتلك الحيثية يلازم العلم بالمعلول . وهذا البرهان مبني على مقدمات مسلمة عند الإلهيين نشير إلى خلاصتها :

الأولى ـ إنَّ العالم بجميع أجزائه مستند إليه سبحانه وهو مقتضى التوحيد في الخالقية ، وإنَّه لا خالق إلّا هو .

الثانية ـ علّيّة شيء لشيء عبارة عن كونه مشتملاً على خصوصية تقتضي صدور المعلول عنه وتوجب إيجاباً قطعياً وجود المعلول في الخارج بحيث لولا تلك الخصوصية لما تحقق المعلول . ولأجل ذلك تكون بين الخصوصية القائمة بالعلَّة ووجود المعلول رابطةٌ وصلةٌ خاصةٌ تقتضي وجودَ المعلول ، ولولا تلك الخصوصية لكانت نسبةُ المعلول إلى العلَّة ، وغيرِها الفاقد لها ، متساوية ، مع أنه ضروري البطلان .

فالخصوصية الموجودة في النار الموجبة للحرارة غير الخصوصية الموجودة في الماء المقتضية للرطوبة .

الثالثة ـ إنَّ فاعليته تعالى لِمَا عداه ، بنفس ذاته لا بخصوصية طارئة ، وجهة زائدة عليها . فهو بنفس ذاته فاعل الكل ، كما هو مقتضى بساطة ذاته

وغناه عن كل شيء (الخصوصية الزائدة) سـواه . فالـواجب تبارك وتعـالى فاعل بذاته لا بحَيْثِيَّة منضمة إليها .

الرابعة ـ إنَّ العِلْم بالجهة المقتضية للشيء ، علم بذاك الشيء .

فيتحصـل أنَّ علمه تعـالى بذاتـه ، علم بتلك الخصوصيـة والجهة . ويترتب عليه لازمة ، أعني علمه بالأشياء قضاءً للملازمة .

وقد أشار إلى هذا البرهان أعاظم المتكلمين والفـلاسفة . قـال صدر المتـألهين : « إنَّ ذاته سبحـانه لمـا كانت علَّة لـلأشياء ـ بحسب وجـودها ـ والعلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها ، فتعقّلها من هذه الجهة لا بُدّ أن يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد »[1] .

وإلى ذلك يشير الحكيم السبزواري في منظومته بقوله :

وعـالِمٌ بِـغَـيْـرِهِ إذا اسْـتَـنَـدْ إليـه وهـو ذاتـه لقـد شَهِـدْ
بـالسَّبَبِ العِلْمُ بمـا هُـوَ السَّبَبْ عِـلْمٌ بِمـا مُسَبَّبٌ بِهِ وَجَـبْ[2]

٢ ـ الإحكام والإتقان دليل علمِهِ بالمصنوعات

إنَّ لحاظ كل جهاز بسيط أو معقد (كقلم أو عقل الكتروني) يدلنا على أنَّ صانعه عالم بما يسود ذلك الجهاز من القوانين والعلاقات . كما تدل دائرة معارف ضخمة على علم مؤلفيها وجامعيها بما فيها .

وبعبـارة أخـرى : إنَّ وجـود المعلول كمـا يـدل على وجـود العلة ، فخصوصياته تدل على خصوصية في علته ، فالعالَم بما أنه مخلوق لله سبحانه

(١) الأسفار ، ج ٦ ص ٢٧٥ . وراجع في ذلك أيضاً التجريد وشروحه .
(٢) شرح المنظومة ، قسم الفلسفة ، ص ١٦٤ .

يدل ما فيه من بديع الخلق ودقيق التركيب على أنَّ خالقَه عالمٌ بما خلق ، عليم بما صنع . فالخصوصيات المكنونة في المخلوق ترشدنا إلى صفات صانعه .

وقد وقع هذا البرهان موضع عناية عند المتفكرين . فإنَّ المصنوع يدلّ من جهة الترتيب الذي في أجزائه أي كون صنع بعضها من أجل بعض ، ومن جهة موافقة جميعها للغرض المقصود من ذلك المصنوع ، على أنَّه لم يحدث عن فاعل غير عالم بتلك الخصوصيات ، بل حدث عن صانع رتب ما قبل الغاية ، فيجب أنْ يكون عالماً به . والإنسان إذا نظر إلى بيت وأدرك أنَّ الأساس قد صُنع من أجل الحائط وأنَّ الحائط من أجل السقف ، يتبين له أن البيت قد وُجِدَ عن عالِمٍ بصناعة البناء .

والحاصل ، أنَّ المصنوع بما فيه من إتقان ودقة ونظام بديع ومقادير معينة ومضبوطة يحكي عن أنّ صانِعَه مطّلع على هذه القوانين والرموز ، عارف بما يتطلبه ذلك المصنوع من مقادير وأنظمة . ومن هنا يشهد الكون ابتداءً من الذرة الدقيقة وانتهاء إلى المجرة الهائلة ، ومن الخلية الصغيرة إلى أكبر نجم ، بما يسوده من أنظمة وتخطيطات بالغة الدقة ، على أنَّ خالق الكون عالم بكل ما فيه من أسرار وقوانين وأن من المستحيل أن يكون جاهلاً . وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الدليل بقوله : ﴿ **أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ** ﴾[1] .

وقال تعالى : ﴿ **وَلَقَدْ خَلَقْنا الإِنْسانَ وَنَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ** ﴾[2] .

وقال الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) : « عَلِمَ ما يَمْضِي وما مَضَى ، مُبْتَدِعُ الخلائِقِ بِعِلْمِه ومُنْشِؤُها بِحِكْمَتِه »[3] .

---

(١) سورة الملك : الآية ١٤ .

(٢) سورة ق : الآية ١٦ .

(٣) نهج البلاغة ، قسم الحكم ، ١٩١ .

وقال الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) : « سبحان من خَلَقَ الخَلْقَ بِقُدْرتِه ، أتقنَ ما خَلَق بِحِكْمَتِه وَوَضَعَ كُلَّ شيءٍ موضِعَهُ بعِلْمِه »[1] .

وإلى هذا الدليل أشار المحقق الطوسي في تجريد الاعتقاد بقوله : « والإحكامُ دليلُ العِلْم » .

فإن قُلتَ : قد يصدر من بعض الحيوانات أفعال متقنة في ترتيب مساكنها ومعيشتِها ، كما في النحل والنمل وكثير من الوحوش والطيور ، مع أنها ليست من أولي العلم ؟

قلتُ : إنَّ ما ذكرنا من أن الإتقان في الفعل يدل على علم الفاعل قضيةٌ عقلية غيرُ قابلةٍ للتخصيص ، وأما هذه الحيوانات فإن عملها بإلهام من خالقها كما عليه النصوص القرآنية . قال سبحانه : ﴿ وأَوْحَيْنا إلى النَّحلِ أَنِ اتَّخذي مِنَ الجِبالِ بُيوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ ومِمَّا يَعرِشون * ثُمَّ كُلي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجَ مِنْ بُطونِها شَرابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفاءٌ لِلنَّاسِ إنَّ في ذَلكَ لآيةً لِقَوْمٍ يَتفَكَّرُونَ ﴾[2] .

وما ربما يقال من تفسير هذه الأفعال العجيبة بغرائز الحيوانات ، فلا ينافي ما ذكرنا . فإن الغرائز الصَّمَّاء لا تزيد عن كونها مادة عمياء لا تقدر على إيجاد شيء موزون إلاّ إذا كانت هناك قيادة عالية تسوقها إلى ما هو المطلوب منها . وللتفسير مجال آخر .

علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها

قد تعرفت على براهين علمه بذاته وبأفعاله قبل الإيجاد ، وحان وقت

(١) بحار الأنوار ج ٤ ، ص ٦٥ .

(٢) سورة النحل : الآيتان ٦٨ ـ ٦٩ .

البحث عن علمه سبحانه بأفعاله بعد إيجادها وتكوينها فنكتفي في المقام بالبرهانين التاليين :

١ ـ علمُه سبحانه فعلُه

إنَّ الأشياء الخارجية تنتهي في مقام الوجود إلى الله سبحانه ويُعَدُّ الكلُّ معلولاً له . وكلُّ معلول حاضر بوجوده العيني عند علته لا يغيب ولا يحجب عنها . وقد عرفت أنَّ حقيقة العلم هو حضور المعلوم لدى العالم .

وبعبارة أخرى : إنَّ كل موجود سواه ممكن ، جوهراً كان أوْ عَرَضاً ، خارجياً كان أوْ ذهنياً . فالكل مصبوغ بِصبغة الإمكان ، ولا محيص للمكن عن الاستناد إليه . وليس الاستناد إلّا الحضور لديه وإحاطته سبحانه به[1] .

توضيح هذا الدليل : إنَّ كل ممكن معلول في تحققه لله سبحانه ، وليس للمعلولية معنى سوى تعلق وجود المعلول بعلته وقيامه بها قياماً واقعياً كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الإسمي . فكما أنَّ المعنى الحرفي بكل شؤونه قائم بالمعنى الإسمي فهكذا المعلول قائم بعلته . وكما أنَّ انقطاع المعنى الحرفي عن الإسمي يقضي على وجوده ، فهكذا انقطاع المعلول عن العلة ينتهي إلى انعدامه .

فإذا قلتَ : « سرتُ من البصرة » ، فهناك معنى إسمي وهو السير والبصرة ، ومعنى حرفي وهو ابتداء السير من ذلك البلد . ولكن المعنى الثاني قائم بالطرفين ولولاهما لما كان له قوام . ومثله المعلول أي الوجود الإمكاني المفاض ، قائم بالمفيض وليس له واقعية سوى تعلقه بعلته . وإلّا يلزم استقلاله وهو ، مع فرض الإمكان ، خلف . وما هذا شأنه لا يكون خارجاً عن وجود علته ، إذ الخروج عن حيطته يلازم الاستقلال وهو لا يجتمع

---

(١) كشف المراد ص ١٧٥ ، بتصرف .

مع كونه ممكناً . فلازم الوقوع في حيطته وعدم الخروج عنها ، كون الأشياء كلها حاضرة لدى ذاته . والحضور هو العِلْم لما عرفت من أنَّ العلم عبارة عن حضور المعلوم لدى العالِم .

ويترتب على ذلك أنَّ العالَم كما هو فعلُه ، فكذلك علمه سبحانه . وعلى سبيل التقريب لاحظ الصور الذهنية التي تخلقها النفس في مسرح الذهن ، فهي فعل النفس وفي نفس الوقت علمها ، ولا تحتاج النفس في العلم بتلك الصور إلى صور ثانية ، وكما أنَّ النفس محيطة بتلك الصور وهي قائمة بفاعلها وخالقها فهكذا العالَم دقيقُه وجليلُه مخلوقٌ لله سبحانه قائمٌ به ، وهو محيطٌ به .

٢ ـ سَعةُ وجودِه دليلُ عِلْمه

أثبتتْ البراهين القاطعة أنَّ وجوده سبحانه منزَّهٌ عن الجسم المادَّة والزمان والمكان . وهو فوق كل قيد زماني أو مكاني وما كان هذا شأنه يكون وجوده غير محدود ولا متناه إذ المحدودية والتقيّد فرع كون الشيء سجين الزمان والمكان . فالموجود الزماني والمكاني لا يتجاوز إطار محيطه وأمَّا المنزَّه عن ذينك القيدين فلا يحدّه شيء ولا يحصره حاصر . وما هذا حاله لا يغيب عنه شيء ولا يحيطه شيء بل هو يحيط كل شيء .

وعلى سبيل التقريب نقول إنَّ الإنسان الجالس في الغرفة الناظر إلى خارجها من كُوَّة صغيرة لا يرى من القطار العابر إلّا جزءاً منه وهو بخلاف الواقف على السطح أو الناظر من أُفق أعلى كالطائرة .

وعلى هذا الأصل فكلما كان الإنسان متجرّداً عن القيود تكون إحاطته بالأشياء أكثر وأكثر . والله المنزه عن الزمان والمكان وكل حد وقيد لا يحيط به شيء من الأشياء الواقعة في إطار الزمان والمكان ، بل هو المحيط بكل ما يجري على مسرح الوجود .

وقد أشار الإمام عليّ (عليه السلام) إلى بعض ما ذكرنا بقوله : « إنّ الله عزّ وجلّ أيّن الأيْن فلا أيْنَ له ، وجَلّ أنْ يحويه مكان ، وهو في كل مكان ، بغير مُماسَّةٍ ، ولا مُجاوَرَةٍ . يحيط عِلْماً بما فيها ، ولا يخلو شيء منها من تدبيره » .

وستتلو عليك بعض الآيات الكريمات عند البحث عن علمه سبحانه بالجزئيات .

مراتب علمه سبحانه

قد تبين مما ذكرنا أنّ علمه سبحانه بالأشياء ذو مرتبتين :

الأولى : عِلْمُهُ بها قبل إيجادها في مرتبة الذات وقد عرفت برهانه .

الثانية : عِلْمُهُ بها بعد إيجادها خارج مرتبة الذات وقد عرفت برهانه . هذا حسب ما ساقتنا إليه البراهين الفلسفية . غير أنّ الذكر الحكيم يذكر لعلمه سبحانه مظاهر عبّر عنها تارة :

باللوح المحفوظ ، وأخرى بالكتاب المسطور ، وثالثة بالكتاب المبين ، ورابعة بالكتاب المكنون ، وخامسة بالكتاب الحفيظ ، وسادسة بالكتاب المُؤَجّل ، وسابعة بالكتاب ، وثامنة بالإمام المبين ، وتاسعة بأم الكتاب . وعاشرة بلوح المحو والإثبات .

فإلى اللوح المحفوظ أشار سبحانه بقوله : ﴿ بَلْ هُوَ قُرآنٌ مَجِيدٌ في لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ﴾[1] . وإلى الكتاب المسطور بقوله : ﴿ وَكِتابٍ مَسْطُورٍ في رَقٍّ مَنْشور ﴾[2] . وإلى الكتاب المبين بقوله : ﴿ وَلاَ رَطْبٍ ولا يابِسٍ إلاّ

---

(١) سورة البروج : الآية ٢٣ .

(٢) سورة الطور : الآية ٢ .

في كِتاب مُبِين ﴾[١] . وإلى الكتاب المكنون بقوله : ﴿ إنَّه لَقُرآنٌ كريمٌ في كِتاب مَكْنونٍ ﴾[٢] . وإلى الكتـاب الحفيظ بقولـه : ﴿ قَدْ عَلِمْنـا ما تَنْقُصُ الأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْـدَنا كِتـابٌ حَفِيظٌ ﴾[٣] . وإلى الكتاب المُؤَجَّـل بقـولـه : ﴿ وما كان لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إلاَّ بإذنِ الله كتـاباً مُؤَجَّـلاً ﴾[٤] . وإلى الكتاب بقـولـه : ﴿ وقَضَيْنـا إلى بَني إسْـرائِيـلَ في الكِتَـابِ لَتُفْسِـدُنَّ في الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ ﴾[٥] . وإلى الإمام المبين بقـوله : ﴿ وكُـلَّ شَيءٍ أَحْصَيناهُ في إمـامٍ مُبِين ﴾[٦] . وإلى أم الكتـاب بقولـه : ﴿ وإنَّـه في أُمِّ الكتـابِ لَـدَيْنـا لَعَلِيٌّ حَكِيم ﴾[٧] . وإلى لوح المحو والإثبات بقوله : ﴿ يَمْحو الله ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ ﴾[٨] . وقد اكتفينا في الإشارة إلى كل كتاب بآية واحدة مع أنَّ بعض هذه الكتب وردت الإشارة إليها في آيات كثيرة .

ثم إن المفسرين اختلفوا في حقيقة هذه الكتب وخصوصياتها فمن قائل بتجردها عن المادة والمادية حتى يَصِحَّ أنْ تُعَدَّ مظاهر لعلمه غير المتناهي . ومن قائل بكونها ألواحاً وكتباً مادية سُطِّرَتْ فيها الأشياء وأعمارها وأوقاتها على وجـه الرمـز . ولا يمكن الركـون إلى هذين القـولين بل يجب الإيمـان بهـا وتحرّي تفسيرها عن طريق الكتاب والسنّة الصحيحة .

ثم إنّه يُعَدّ من مظاهر علمه القضاء والقدر وسنبحث عنهما في فصـل خاص بإذن منه سبحانه .

---

(١) سورة الأنعام : الآية ٥٩ .
(٢) سورة الواقعة : الآية ٧٨ .
(٣) سورة ق : الآية ٤ .
(٤) سورة آل عمران : الآية ١٤٥ .
(٥) سورة الإسراء : الآية ٤ .
(٦) سورة يس : الآية ٢٣ .
(٧) سورة الزخرف : الآية ٤ .
(٨) سورة الرعد : الآية ٣٩ .

نكتتان يجب التنبيه عليهما :

أ ـ علمه سبحانه حضوريٌّ لا حصوليّ :

قد تعرَّفـتَ على الفرق بين العِلْمَ الحصولي والحضـوري ولا نعيده . غير أنَّ الذي يجب إلفات النظر إليه أنَّ عِلْمَهُ سبحانه بذاته وبفعله حضوري : أمَّا عِلمُه الذاتي بذاته فلعدم غيبوبة ذاته عن ذاته وحضورها لديها . وأمَّا علمه بالأشياء فقد عرفت أنَّه على وجهين :

الأول : إنَّ العلم بالذات علم بالحيثية التي تصدر عنها الأشياء والعلم بتلك الحيثية علم بالأشياء . وبذلـك يتضح أنَّ علمـه سبحانـه بذاتـه كَشْفٌ تفصيليٌّ عن الأشياء على الوجه اللائق بذاته .

الثاني : حضور الممكنات لدى الـواجب . لأن الممكن قائم بـوجود الباري سبحانه حدوثاً وبقاءً وإنَّ قيامَه بذاته سبحانه أشبَهُ بقيام المعنى الحرفيّ بالإسمي . وهذا النحـو من الوجـود لا يقبل الغيبـوبة إذ هي منـاطُ انعدامـه وفنائه . فإذا كانت الموجودات الإمكانية بهذه الخصوصية ، فكيف يُتصور لها الانقطاع عنها ؟ وما هو إلا فَرْضُ انعدامِها وفنائِها . فعلى ذلك فالعالَم بعامة ذراته ، فعله سبحانـه وإيجاده ، وفي الـوقت نفسه حـاضر لـديه وهـو ، أي الحضور ، علمه . فعلم الله وفعله مفهومان مختلفان ولكنهما متصادقان في الخارج .

وأمَّا أنَّ له سبحانه وراء العِلْم الحضوري علماً حصولياً أوْ لا ، فالبحث عنه موكول إلى محله في الكتب المُطَوَّلة . فإن المشائيِّين من الفلاسفة زعموا أنَّ له سبحانه علماً حصولياً أسمَوْه بالصور المرتسمة .

ب ـ عِلْمه سبحانه بالجزئيات :

وإنْ تَعجب فَعَجَبٌ إنكار بعض الفلاسفـة علمه سبحـانه بـالجزئيـات

متأثرين ببعض الشبهات الواهية التي ستقف على بعضها وجوابها . والإمعان فيما ذكرنا حول الموجودات الإمكانية يُوضِح لزومَ علمه سبحانه بالجزئيات وضوحاً كاملاً . ويتضح حقيقته إذا وقفتَ على كيفية الخِلْقة وإفاضةِ الوجود من الله سبحانه ، وإليك بيانه :

إنَّ الكون ـ بكل ما فيه ـ من الذرَّة إلى المجرَّة متجدد متغير لا بعوارضه وصفاته فقط بل بجواهره وذواته . وما يتراءى للناظر من الثبات والاستقرار والجمود في عالم الطبيعة فهو من خطأ الحواس ، والحقيقة غير ذلك ، فالمادة بجميع ذرّاتها خاضعة للتغير والتبدل والسيلان في كل آن وأوان . ومعنى التغير في عالم المادة هو تجدد وجودها وسيلان تحققها آناً بعد آن . فكل ظاهرة مادية مسبوقة بالعدم الزماني . ووجود المادة ، التي حقيقتها التدرّج والسيلان ، أشبه بعين نابعة يتدفق منها الماء باستمرار ، فليس لها بقاء وثبات وجمود واستقرار .

فإذا كانت الخلقة وإفاضة الوجود على وجه التدريج والتجزئة ، ولم يكن بإمكان المعلول الخروج عن حيطة علته ، يظهر أن العالَم بذرّاته وأجزائه ، حسب صدوره من الله تعالى ، معلوم له . فالإفاضة التدريجية ، والحضور بوصف التَدَرُّج لديه سبحانه ، يلازم علمَه تبارك وتعالى بالجزئيات الخارجيَّة .

شُبهات المنكِرين

قد عرفت برهان عِلْمه سبحانه بالجزئيات ، وبقي الكلام في تحليل الشبهات التي أُثيرت في هذا المجال . وإليك بيانها :

الشبهة الأولى : العلم بالجزئيات يلازم التغيُّرَ في عِلْمه

قالوا لو عَلِم سبحانه ما يجري في الكون من الجزئيات لزم تغيُّرُ علمِه

بتغيّر المعلوم وإلاّ لانتفت المطابقة . وحيث إنَّ الجزئيات الزمانية متغيـرة ، فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغيّر علمه ، وهو محال .

وأوضحها العلاّمة ابن ميثم البحراني بقوله : « ومنهم من أنكـر كونَـه عالماً بالجزئيات على الوجه الجزئي المتغيّـر ، وإنما يعلمهـا من حيث هي ماهيات معقولة . وحجتهم أنه لو علم كونَ زيد جالساً في هذه الدار ، فبعد خروجه منها ، إنْ بقي علمُه الأول ، كان جهلاً ، وإن زال لزم التغير »[1] .

تحليل الشبهة

إنَّ الشبهة واهية جداً ، والجواب عنها :

أولاً : بالنقض بالقدرة ، وذلك أنَّه لو استلزم تعلق العِلْم بـالجزئيـات تغيّره عند تغيّر المعلوم ، فإنه يلزم أيضاً تغيّـر قدرتِـه بتعلُّقِها بـالجزئيـات ، والقدرة من صفات الذات ، فما هو الجواب في جانب القدرة والجواب في جانب العلم ؟ .

وثانياً : بالحلّ . إنَّ عِلْمَنا بالحوادث الموجودة في أزمنة مختلفة علم زماني وأمَّا علمـه تعالى فليس بـزماني أصـلاً . فلا يكـون ثمة حـالٌ وماض ومُسْتَقْبَلٌ . فإن هذه صفات عارضة للزمـان بالقيـاس إلى الموجـود الزمـاني الذي يعيش فيه ، ويسمى ما يزاوله من الزمان حالاً ، وما مضى بالنسبة إليه ماضياً ، وما سيوافيـه ، مستَقْبَلاً . وأمـا الموجـود الخارج عن إطـار الزمـان والمحيط به وبكل مكان فلا يتصور في حقه ماض وحاضر ومستقبل . فـالله سبحانه عالم بجميع الحوادث الجزئيـة دفعة واحـدة لا من حيث أنَّ بعضَها واقع في الحاضر وبعضَها في الماضي وبعضَها في المستقبـل . بل يعلمهـا علمًا شاملاً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة .

(١) قواعد المرام ، ص ٩٨ .

وبعبارة أخرى : إنّه تعالى لمّا لم يكن مكانياً أيضاً (كما أنّه لم يكن زمانياً) كانت نسبته إلى جميع الأمكنة على السواء فليس بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسط . وعلى ذلك تكون نسبته إلى جميع الأشياء في جميع الأزمنة على السواء . فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له وليس في علمه « كان » و« كائن » و« سيكون » ، بل هي حاضرة عنده بكل خصوصياتها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة ، إذ لا تحقق لها بالنسبة إليه تعالى . ومثل هذا العلم لا يكون متغيراً بل مستمراً كالعلم بالكليات .

ولتقريب الذهن نأتي بمثال : إذا كان الشارع حافلاً بالسيّارات العابرة واحدة تلو الأخرى وكان هناك إنسان ينظر إليه من نافذة ضَيّقة . فإنه يرى في كل لحظة سيارة واحدة . فالسيارات حينئذٍ بالنسبة إليه على أقسام ثلاثة : سيارة مرّت ، وسيارة تمرّ ، وسيارة لم تمرّ بعد . وهذا التقسيم صحيح بالنسبة إليه في هذا الموضع .

ولكن لو كان هذا الإنسان ينظر إلى هذا الشارع من أُفُق عال ، فإنه يرى مجموع السيارات دفعة واحدة ولا يصح هذا التقسيم بالنسبة إليه عندئذٍ .

وعلى ذلك الأصل فالموجود المنزّه عن قيود الزمان وحدود المكان يقف على جميع الأشياء مرة واحدة ، وتنصبغ الموجودات المتغيرة بصبغة الثّبات بالنسبة إليه .

فالعِلْمُ في المثال الذي ذُكِر في بيان الشبهة من كون زيد جالساً في الدار ساعة ثم خروجه منها في ساعة أخرى ، يتعلق بالجلوس والخروج مرة واحدة ولا معنى للتقدم والتأخر .

حل الشّبهة بوجه آخر

إنَّ الشبهة قائمة على فرض كون علمه سبحانه بالأشياء علماً حصولياً

عن طريق الصور المرتسمة القائمة بذاته سبحانه وعند ذلك يكون التغير في المعلوم ملازماً لتغير الصُّوَر القائمة به ويلزم على ذلك كون ذاته محلاً للتغير والتبدّل .

وأما لو قلنا بأنَّ علمه سبحانه بالجزئيات علمٌ حضوريٌ بمعنى أنَّ الأشياء بهُويّاتها الخارجية وحقائقها العينية ، فعلُه سبحانه وفي الوقت نفسه عِلمه ، فلا مانع من القول بطروء التغير على عِلْمِه سبحانه إثْرَ طروء التغير على الموجودات العينية . فإنَّ التغير الممتنع على عِلْمه إنما هو العلم الموصوف بالعلم الذاتي وأما العلم الفعلي ، أي العلم في مقام الفعل ، فلا مانع من تغيره كتغيّر فعله . فإنَّ العلم في مقام الفعل لا يعدو عن كون نفسِ الفعلِ علمَه لا غير . وإلى ذلك يشير المحقق الطوسي بقوله : « وتغير الإضافات ممكن »[1] .

أي إنَّ التغير إنَّما هو في الإضافات لا في الذات . والمقصود من الإضافات هو فعله الذي هو علمُه ، ولا مانع من حدوث التغير في الإضافات والمتعلَّقات من دون حدوث تغيّر في الذات .

الشبهة الثانية : إدراك الجزئيَّات يحتاج إلى آلة

إنَّ إدراك الجزئيات يحتاج إلى أدوات ماديَّة وآلات جسمانية ، وهو سبحانه منزه عن الجسم ولوازم الجسمانية .

والجواب عن هذه الشبهة واضح ، ذلك أنَّ العلم بالجزئيات عن طريق الأدوات المادية إنما هو شأن من لم يُحِط الأشياء إحاطة قَيْموميّة ، ولم تكن الأشياء قائمة به حاضرة لديه ، كالإنسان ، فإنَّ علمه بها لمَّا كان عن طريق انتزاع الصور بوسيلة الأدوات الحسّية كان إدراك الجزئيات متوقفاً على تلك الأدوات وإعمالها .

---

(١) تجريد الاعتقاد ، ص ١٧٦ .

وأما الواجب عزّ اسمه ، فلمّا كان علمه عن طريق إحاطته بالأشياء وقيامها به قياماً حقيقياً فلا يتوقف علمه بها على الأدوات وإعمالها .

وإلى هذا الجواب يشير الفاضل القوشجي في شرح التجريد بقوله : « إن إدراك الجزئيات إنما يحتاج إلى آلة جسمانية إذا كان العلم بانتزاع الصورة ، وأما إذا كان إضافة محضة بدون الصورة فلا حاجة إليها »[1] .

الشبهة الثالثة : العلم بالجزئيات يلازم الكثرة في الذات

إنَّ العِلمَ صورةٌ مساوية للمعلوم مرتسمةٌ في العالِم ، ولا خفاء في أنَّ صُور الأشياء مختلفة ، فيلزم كثرة المعلومات وكثرة الصور في الذات الأحَدِيَّة من كل وجه[2] .

والإجابة عن الإشكال ـ حسب ما عرفت ـ واضحةٌ ، فإنه مبنيٌّ على كون علمه بالأشياء مُرْتَسِماً في ذاته سبحانه كارتسام الأشياء في النفس الإنسانية ، فيلزم حدوثُ الكَثَرات في الذات الأحَدِيَّة . وقد عرفت أنَّ عِلْمَه بالأشياء ليس بهذا النَّمَط ، بل الهُوِيّات الخارجيَّة حاضرة لدى ذاته بلا ارتسام ، وهذا النَّوع من العِلْم أقوى من ارتسام صور الأشياء .

الشبهة الرابعة : العِلْم بالجزئيات يوجب انقلابَ الممكن واجباً

لو تعلَّق العِلْمُ بالمتجدد قبل تجدُّدِه لزم وجوبُه وإلاَّ لجاز أنْ لايوجد ، فينقلب علمُه تعالى جهلاً وهو محال[3] .

وبعبارة أخرى : إنَّ علمَه تعالى لا يتعلق بالحوادث قبل وقوعها وإلاَّ

---

(١) شرح تجريد الاعتقاد للقوشجي ، ص ٤١٤ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) كشف المراد ، ص ١٧٦ .

يلزم أنْ تكون تلك الحوادث ممكنة وواجبة معاً . أما الأول فلكونها حادثة ، وأمّا الثاني فلأنها لولاه لجاز أنْ لا توجد ، فينقلب علمه جهلاً .

والإجابة عن الشبهة واضحة ، فإنَّ المحال هو اجتماع الممكن بالذات مع الواجب بالذات وأما اجتماع الممكن بالذات مع الواجب بالغير فهو أمر لا شبهة فيه . فإنَّ المعاليل عند وجود العلّة التامة ممكناتٌ بالذات واجباتٌ بالغير .

وعلى ذلك فلو تعلق علمه سبحانه بوجود حادث في وقت خاص فعلمه سبحانه لا يخرجه عن الإمكان الذاتي . إذ غاية ما يقتضي كونُ علمِه موافقاً للواقع ، وجوبَ وجودِه بالغير ، سواءٌ أكان السببُ هو الله سبحانه أو غيرُه وهو يجتمع مع الممكن بالذات .

وباختصار : إنَّ الحادثَ الذي يقع في ظرف خاص لا يَخْرُج عن حدّ الإمكان بعد تعلُّق علمه تعالى به وحصول علّته التامة . فالعالَم كلُّه ممكنٌ بالذات وفي الوقت نفسِه واجبٌ بالغير .

القرآن الكريم وسعةُ عِلْمه تعالى

مما قدمنا تقف على عظمة الجملة القائلة « إنَّ الله بكلِّ شيءٍ عليم » فهي تعني أنَّه تعالى عالم بما مضى وما يأتى وما هو كائن وما في الكون من الأسرار والرموز . يقول سبحانه : ﴿ وَعِنْدَهُ مَفاتِحُ الغَيْبِ لا يَعْلَمُها إلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا في البَرِّ وَالبَحْرِ ، وَما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إلاَّ يَعْلَمُها وَلا حَبَّةٍ في ظُلُماتِ الأَرْضِ ولا رَطبٍ ولا يابِسٍ إلاَّ في كتابٍ مُبين ﴾[1] .

ويقول سبحانه : ﴿ قُل إنْ تُخْفوا ما في صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوه يَعْلَمْهُ الله

---

(١) سورة الأنعام : الآية ٥٩ .

ويَعْلَمُ ما في السّمواتِ وما في الأَرض ﴾[1] .

ويقول سبحانه : ﴿ الله يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثى وَمَا تَغِيضُ الأَرْحامُ وما تَزْدَادُ وَكُلُّ شيءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدارٍ ﴾[2] .

وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنا الإنْسانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ ﴾[3] .

وقال عزَّ مِنْ قائل : ﴿ عالِمُ الغَيْبِ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ في السَّمواتِ ولا في الأَرضِ ولا أَصْغَرُ مِنْ ذلِكَ ولا أَكْبَرُ إلَّا في كِتابٍ مُبين ﴾[4] .

إلى غير ذلك من الآيات الدَّالة على عِلْمه تعالى بالجُزْئيات .

رفعة التّعبير القرآني عن سعة علمه

إنَّ من المفاهيم المُعْضِلَة هو تصور مفهوم اللامتناهي بحقيقته وواقعيته ، فإنَّ الإنسان لم يزل يتعامل في حياته مع الأمور المحدودة ولذلك أصبح تصور اللامتناهي أمراً مشكلاً في غاية الصعوبة عليه . فهذه المنظومة بما فيها من السَّيّارات جُزْءٌ من مَجَرَّتِنا الواسعة ومع ذلك فالجزء والكُلُّ متناهيان من حيث الذرّات والمركبات . وإنَّ أكبر عدد تعارف الإنسان العادي على استخدامه في حياته هو رقم المليارد الذي يتألف من رقم واحد أمامه تسعة أصفار .

ثم إنَّ الحضارة البشرية بسبب تكاملها في العلوم الرياضية توصلت إلى

---

(١) سورة آل عمران : الآية ٢٩ .

(٢) سورة الرعد : الآية ١٣ .

(٣) سورة ق : الآية ١٦ .

(٤) سورة سبأ : الآية ٣ .

ما يسمى بالأرقام النجومية ومع ذلك فإنَّ كل ما توصل إليه الإنسان من الأرقام حتى النجومية لا يتجاوز كونه عدداً متناهياً ، والقرآن الكريم عندما يريد بيان علمه سبحانه من حيث كونه لا متناهياً ، لا يستخدم الأرقام والأعداد الرياضية وحتى النجومية لانتهائها إلى حدٍّ ما ، بل يأتي بمثال رائع يبين سعة علمه ويقول : ﴿ وَلَوْ أَنَّ مـا في الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقـلامٌ والبَحْرُ يَمُـدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِماتُ اللهِ إِنَّ اللهَ عَزيزٌ حَكِيْمٌ ﴾[1] .

أنظر إلى هذا التعبير الرائع الذي يفوق كل التعابير فلا تجد أيَّ رقم رياضي يصوِّر سعةَ علمه سبحانه يعادل قوله : ﴿ ما نَفَدَتْ كَلِماتُ الله ﴾ . ولو قال أحدٌ إنَّ مقدار علمه هو العدد الواحد أمامه مئات الأصفار لما أفاد أيضاً ما يفيده قوله : ﴿ ما نَفَدَتْ كَلِماتُ الله ﴾ وبذلك تقف على حقيقة قوله سبحانه : ﴿ وَمَا أُوتِيْتُمْ مِنَ العِلْمِ إِلَّا قَلِيلا ﴾[2] . فإنه يعبر عن مَحْدُوديَّة المقاييس والمعايير البشرية كما يُعَبِّر عن قِلَّةِ عِلْمِ الإنسانِ وضآلةِ معارفه .

كلمات الإمام علي (ع) في علمه تعالى بالجزئيات :

قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : « لا يَعْزُبُ عَنْهُ عَدَدُ قَطْرِ السَّماءِ ، ولا نُجُومُها ولا سَوافي الريحِ في الهواء ، ولا دَبيبُ النَّملِ على الصَّفا ، ولا مَقيلُ الذَّرِّ في الليلةِ الظَّلْماءِ ، يَعْلَمُ مساقِطَ الأوراقِ ، وخَفِيَّ الأحداقِ »[1] .

وقال (عليه السلام) : « الحَمْدُ لله الذي يَعْلَمُ عجيجَ الوحوشِ في الفَلَوات ، ومعاصي العبادِ في الخَلَوات ، واختلافَ النينانِ في البحارِ

---

(١) سورة لقمان : الآية ٢٧ .

(٢) سورة الإسراء : الآية ٨٥ .

(٣) نهج البلاغة ، خطبة ١٧٨ .

الغامِرات ، وتلاطُمَ الماءِ بالريح العاصفات»[1] .

وقال (عليه السلام) : « قد عِلِمَ السرائرَ ، وخَبَرَ الضمائرَ ، له الإحاطة بكُلّ شَيْء »[2] .

إلى هنا تم الكلام عن إحدى الصفات الثبوتية الذاتية وهي العِلْم . ويقع الكلام فيما يلي في الصفة الثانية وهي القدرة ، بإذنه سبحانه .

* * *

---

(١) نهج البلاغة ، خطبة ١٩٨ .
(٢) نهج البلاغة ، خطبة ٨٦ .



الصّفات الثبوتية الذاتية

(٢)

القدرة

إتفق الإلٰهيون على أنَّ القدرة من صفاته الذاتيَّة الكمالية كالعِلْم . ولأجل ذلك يُعَدّ القادر من أسمائه سبحانه[1] .

القدرة لغة ـ كما عرّفها أصحاب المعاجم ـ الملك والغِنى واليَسار . قال ابن منظور : يقال قَدِرَ على الشَّيء قُدْرَةً أي مَلَكَهُ فهو قادر وقدير . يقول سبحانه ﴿عند مَليكٍ مقتدر﴾ أي قادر ، والقَدْر الغنى واليَسار .

وقال الراغب : القدرة إذا وُصِفَ بها الإنسان فاسم لهَيْئة له ، بها يتمكن من فعل شيء ما . وإذا وصف الله تعالى بها فهو نفي العجز عنه . ا. هـ. ولا يخفى أن تفسير الراغب القُدرة في الله سبحانه بإرجاعها إلى الصفات السلبية (نفي العجز عنه) خطأ واضح ، لأن القدرة كمال ولا يشذّ كمال عن ذاته .

---

(١) الفرق بين الصفة والإسم عبارة عن أنَّ الأول لا يُحْمَل على الموضوع فلا يقال « زَيْدٌ عِلْمٌ » بخلاف الثاني فيحمل عليه ويقال « زَيْدٌ عالِمٌ » وعلى ذلك جرى الاصطلاح في أسمائه وصفاته سبحانه . فالعِلْمُ والقُدْرةُ والحياةُ صفات و « العالِم » و « القادِر » و « الحيّ » أسماؤهُ تعالى .

تعريف القدرة :

ثم إنَّ الفلاسفة والمتكلّمين فسروا القدرة بوجوه أبرزها :

١ ـ القُدرة بمعنى صحة الفعل والتَّرك ، فالقادر هو الذي يصح أنْ يفعل ويصح أنْ يترك .

٢ ـ القدرة هي الفعل عند المشيئة ، والترك عند عدمها . فالقادر من إنْ شاء فعل وإنْ شاء لم يفعل ، أوْ إنْ لم يشَأْ لم يفعلْ .

وقد أُورد على التعريف الأول بأنَّ معنى صحة الفعل والترك إمكانُهما للقادر . وهذا الإمكان إما إمكان ما هَوِيٌّ يقع وصفا للماهية ويقال : الإنسان بما هو إنسان يمكن أنْ يفعل ويمكن أنْ لا يفعل . وإمَّا امكانٌ استعداديٌّ يقع وصفاً للمادة المستعدة لأن تتصف بكمال مثل قولنا : الحَبّة لها إمكان أنْ تكون شجرة . وعلى كلا التقديرين فلا يصح تبيين قدرته سبحانه بهذه العبارة لأن الله سبحانه مُنَزّه عن المادية بل هو وجودٌ كُلُّه ، فكيف يمكن توصيفه بإمكان هو من عوارضها . كما أنَّه سبحانه منزَّه عن المادّة والإستعداد ، فكيف يصح تبيين قدرته بشيء يقوم بالمادة والإستعداد ، هذا .

وقد أورد على التعريف الثاني بأنَّ ظاهره كونُ الفاعل موجِداً للفعل بالمشيئة ، ولازمه أنْ لا يكون الفاعل تامّاً في الفاعلية إلّا بضم ضميمة إليه وهي المشيئة وهو مستحيل على الله سبحانه ، لأَنَّه غنيٌّ في الفاعلية عن كل شيء سوى ذاته حتى المشيئة الزائدة عليها .

دفاع عن التعريفين

إنَّ الهدف من وصفه تعالى بالقدرة هو إثبات كمالٍ وجمالٍ له وتنزيهُه عن النقص والعيب . فلو كان لازم بعض التعاريف طروءَ نقص أو توهّم في

حقـه سبحانـه ، وَجَب تجريـدهـا عن تلك اللوازم وتمحيضهـا في الكمـال المطلق . وهذا لا يختص بالقدرة بل كل الصفات الجارية عليه سبحانه تتمتع بذلك الأمر .

مثلاً : إنَّ الحياة مبـدأ الكمال والجمـال ، ومصدر الشعـور والعلم ، فليس الهدف من توصيفه سبحانه بالحياة إلاّ الإشارة إلى ذاك الكمال . وأمَّا الذي ندركه من الحياة ، وننتزعه من الأحياء الطبيعية ، فإنـه يمتنع تـوصيفه تعالى به لاستلزامه كونَه سبحانه موجوداً طبيعيّاً مستعداً للفعل والإنفعال إلى غير ذلك من خصائص الحياة المادية . ولأجل ذلك يجب أن نَصِفَه سبحانه بالحياة مجردةً عن النقائص . وهذه ضابطة كلية في جميع الصفات الإلٰهيـة فلا توصف ذاته سبحانه بشيء منها إلاّ بهـذا المِلاك ، وهـذا ما يسعى إليـه الحكيم العارف بالله سبحانه . وعند ذلك يصح تفسير قدرته سبحانه بما ورد في التعريفين ولكن بتجريـد كل واحـدٍ منهما عمـا يستلزمه من النقـائص ، ككونه سبحانه ذا ماهية أو مادة مستعدة ، كما في التعريف الأول . أو كـونه سبحانه فاعلاً بمشيئة زائدة على الذات ، كما في التعريف الثاني .

وعلى ذلك فالذي يمكن أن يقال هو إنَّ نسبة الفعل إلى فاعله لا تخلو عن أقسام ثلاثة :

الأول : أنْ يكون الفاعل متقيداً بالفعل فلا ينفك فعله عنه ، وذلك هو الفاعل المضطر كالنار في إحراقها ، والشمس في إشراقها .

الثاني : أنْ يكون الفـاعل متقيِّـداً بترك الفعـل فيكون الفعـل ممتنعاً عليه .

الثالث : أنْ لا يكون الفـاعل متقيِّـداً بواحـدة من النِسْبَتَيْن فلا يكـون الفعل ممتنعاً حتى يتقيَّد بالترك ، ولا الترك ممتنعاً حتى يتقيد بالفعل . فيعود الأمر في تفسير القدرة إلى كون الفـاعل مـطلقاً غيـرَ مقيد بشيء من الفعـل

والترك[1] .

هذا ما نفهمه من توصيفه سبحانه بالقدرة سواءٌ أُفسِّرت بصحة الفعل والترك أم فُسِّرت بـ « إن شاء فَعَل وإنْ شاء لم يفعل » . فإنَّا نأخذ من التعريفين كمال القدرة ونطرح نقائصها . فيصح أنْ يقال إنَّ القدرة في حقّه سبحانه بمعنى صحة الفعل والترك ، بمعنى تجرده عن التقيد بالفعل أو الترك . كما يصح أن يقال بالتعريف الثاني ، لا بمعنى كونه فاعلاً بالمشيئة الزائدة ، بل ما عرفت من تجرده عن أي إلزام بأحد الطرفين .

دلائل قدرته

أُستدل على قدرته سبحانه بوجوه نعرض أُوضحها وأُقواها .

الأول ـ الفطرة

إنَّ كل إنسان يجد في قرارة نفسه انجذاباً إلى قدرة سامية عند طروء الشدائد ويعتقد أنَّ هناك قدرة عليا هي الملجأ الوحيد للنجاة في تلك الأحايين . وهذا ما يلمسه من دون تلقين وتعليم . ووجود هذه الفطرة حاكٍ عن وجود تلك القدرة المطلقة ، وإلاّ يلزم أنْ يكون وجودها لغواً . وليس المراد من الفطرة هنا هو تَصَوُّرُ القادرِ وتوهُّمُه عند طروء الشدائد حتى يقال إنَّ تصور الشيء لا يدل على وجوده كتصور العنقاء الذي لا يعد دليلاً على وجودها ، بل المراد منها الميلُ الباطني ، والإنجذاب الذاتي الوجداني ، وإحساسه ذلك الإنجذاب كسائر أحاسيسه .

فالإنسان الغارق في الشدائد الآيس من كل سبب مادي ، يجد في

(١) وبذلك تعرف أنّ توصيفه سبحانه بالقدرة بمعنى تجرُّدِه عن الإلزام بأحد الطرفين يلازم ثبوت وصف الإختيار له سبحانه وسيوافيك الكلام فيه ، بإذن منه سبحانه .

أعماق نفسه ـ وُجدانا لا يشك فيه ـ أنَّ هناك موجوداً عالماً بِمَشاكِلِه قادراً على دفعها عنه . ولا ينافي فطريته الغفلةُ عنه بعد ارتفاع الشدائد وزوال المحن ، إذ ليس كل أمر فطري متجلٍ في جميع الظروف . فإنَّ لظهور الغرائز شرائط وأجواء خاصة حتى غريزتي الشهوة والغضب .

وباختصار إنَّ الفطرة كما تدعو إلى وجوده سبحانه ، تدعو إلى صفاته من العلم والقدرة . يقول سبحانه :

﴿ أَرَأَيْتُم إنْ أتاكُمْ عَذابُ اللّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللّهِ تَدْعونَ إنْ كُنْتُم صادِقِينَ * بَلْ إيَّاه تَدْعُونَ ، فَيَكْشِفُ ما تَدْعونَ إلَيْهِ إنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ ما تُشْرِكُونَ ﴾[1] .

الثاني ـ النظام ـ الكوني

النظام الكوني بما فيه من دَقيقٍ وجَليل ، وما فيه من جمال وبَهاء ، ودِقَّة وروعة ، وإتقان وإحكام ، يحكي عن قدرة مُبْدِع الأشياءِ وتمكُّنِه من خَلْقِ أدقِّها وأَرْوَعِها . وقد خَدَمَتْ العلومُ الطبيعيةُ كثيراً في هذا المجال . وأَثْبَتَتْ قدرة الصانع . وكلَّما تكامَلَتْ هذه العلومُ وازداد وقوفُ الإنسان على سُنَنِ الكَوْنِ وقوانينِه وبدائِعِهِ وروائِعِهِ ، تَجَلَّت هذه الصفة بنحو أحسنَ وأجلى .

وبذلك يتّضح أنَّ فِعْلَ الفاعل ، كما يكشف عن وجود الفاعل ، يكشف عن صفته . فالديوانُ الشِّعْري الرائع كما يَدُل على وجود منشىءٍ له ، كذلك يدل على مقدرته الفنية وذوقه المتفوق وقدرته على التحليق في آفاق

---

(١) سورة الأنعام : الآية ٤٠ ـ ٤١ .

الخيـال وسَبْـكِ المعـاني السـامية في قـوالبِ الألفـاظ الجميلة . وكتـابُ « القانون » لابن سينا في الطب ، وكتابُه الآخر باسم « الشِّفاء » في الفلسفة ، يَدُلّان على أنَّ مؤلفهما كان من البارعين في الطب والفلسفة . ولأجـل ذلك نرى أنه سبحانه عندما يصف روائـع أفعالـه وبدائـع صنعه في آيـات الذكـر الحكيم ، يختمها باسم « القدير » يقول سبحانـه : ﴿ اللّهُ الذي خَلَقَ سَبْـعَ سمٰواتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنْ لِتَعْلَموا أَنَّ الله على كُلِّ شَيْءٍ قَدِير وَأَنَّ اللّهَ قَدْ أَحاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلماً ﴾[1] .

فالاحكامُ والإتقان في الفعل آيتا العلم وعلامتا القدرة . وإنّـا نرى في كلمات الإمام علي (عليه السلام) أنّه يستند في البرهنة على قـدرته تعـالى بروعة فعله وجمال صنعه سبحانه .

قال (عليه السلام) : « فَطَرَ الخلائِقَ بقُدْرَتِهِ ، ونَشَرَ الرِّياح برحمَتِه ، وَوَتَدَ بالصُّخورِ مَيَدانَ أرضِه »[2] .

ويقول (عليه السلام) : « وأرانا من مَلَكوتِ قُدْرَتِه وعجائِبِ ما نَطَقَتْ به آثارُ حِكْمَتِه »[3] .

ويقول (عليه السلام) : « فَأقـامَ مِنَ الأَشياءِ أَوَدَهـا ، ونَهَجَ حُـدودَها ولاءَم بِقُدْرَتِهِ بيْنَ مُتَضادِّها »[4] .

ويقول (عليه السلام) : « فأقامَ مِن شواهِدَ البَيِّناتِ على لَطيف صَنْعَتِه وعَظيم قُدْرَتِه »[5] .

---

(١) سورة الطلاق : الآية ١٢ .
(٢) النهج ، الخطبة الأولى .
(٣) النهج ، خطبة الأشباح ، الخطبة ٩١ .
(٤) المصدر نفسه .
(٥) النهج ، الخطبة ١٦٥ .

إلى غير ذلك من خطبه وكلماته .

وقال الإمام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) في جواب بعض المَلاحِدَة : « كَيْفَ احتَجَبَ عَنْكَ من أَراكَ قُدْرَتَهُ في نفسِكَ »[1] .

الثالث ـ معطي الكمال ليس فاقداً له

ومن دلائل قدرته سبحانه إنَّه خلق الإنسان كما خلق غيرهَ وأعطاه قدرةً يقتدر بها على إيجاد البدائع والغرائب والصنـائع الهائلة والأشياء الـظريفة . ومن المعلوم أنَّ الإنسانَ بوجوده وقُدرته معلولُ وجودِه سبحانه ، فهل يمكن أنْ يكون مفيضُ وخالقُ الإنسان القادر فاقداً لها ؟

سعة قدرته تعالى لكل شيء

إنّ الفِـطْرة البشريـة تقضي بأنَّ الكمـال المطلق الـذي ينجَـذِب إليـه الإنسـان في بعض الأحـايين قـادر على كـل شيء ممكن ، ولا يتبـادر إلى الأذهان أبداً ـ لولا تشكيك المُشَكّكين ـ أنَّ لقدرته حـدوداً أو أنّه قـادر على شيء دون شيء ، ولقد كان المسـلمون في الصدر الأول على هـذه العقيدة إستِلهاماً من كتاب الله العزيز ، النّاص على عمومية قدرة الله سبحانه .

حتى وصل أمر الأبحاث الكلامية إلى شيوخ المعتزلة فجاؤوا بتفاصيل في سعة علمه سبحانه نشير إليها على وجه الإجمال .

١ ـ قال النَّظّام[2] : إنَّه تعالى لا يقدر على القبيح .

---

(١) التوحيد للصّدوق ، ص ٩١ .

(٢) هو ابراهيم بن سَيّار بن هاني النَّظّام المتوفى عام ٢٣١ هـ . وكان عهده عهد ازدهار الترجمات الأجنبية للآراء الوافدة إلى بلاد الإسلام . ومن المظنون أنّه تأثر بتلك الآراء والأفكار .

٢ ـ وقال عَبَّاد بن سليمان الصَّيْمُرى[1] : لا يقدر على خلاف معلومه .
٣ ـ وقال البلخي[2] : لا يقدر على مِثْل مقدور عبده .
٤ ـ وقال الجُبّائِيّان[3] : لا يقدر على عَيْن مقدور العبد .

وربما نُسب إلى الحكماء أنَّه سبحانه لا يقدر على أكثر من الواحد ولا يصدر منه إلاّ شيء واحد وهو العقل : وهناك عقائد للثنوية مبهمة نترك بيانها إلى موضع آخر[4] .

هذه صورة تاريخية عن نشأة هذا الرأي ، أيْ تقييد قـدرة الله . ويبدو أنّ أكثرَ هؤلاء تأثّروا بالآراء الدخيلة الوافدة إلى بلاد الإسلام في عصر نهضة الترجمة . وستوافيك شبهاتهم وتحليلها بعد استعراض أدلـة القائلين بعمـوم قدرته .

أدلة القائلين بعموم القدرة الإلٰهية

إنَّ المقصود من عموم قدرته سبحـانه هـو سعتها لكـل شيء ممكن . بمعنى أنَّه تعالى قادر على خلق كل ما يكون ممكناً لذاته غير ممتنع كذلك . وقد استدل المحققون عليه بقولهم .

« إنَّ المقتضي موجود والمانع مفقود . أما الأول فلأن المقتضي لكونه

---

(١) وقد نقل عنه القول بكون دلالة الألفاظ ذاتية لا وضعية ولم نقف على ترجمته في المعاجم . وقد ذكر العلامة الحلي نظريته في قدرته سبحانه في « نهـج المسترشـدين » . لاحظ إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ، ص١٨٩ .

(٢) هو أبو القاسم الكعبي المتوفي عام ٣١٧ هـ .

(٣) وهمـا الشيخ أبـو علي محمد بن عبـد الـوهـاب المتـوفي عـام ٣٠٣ هـ . وابنـه أبـو هـاشم عبد السلام بن محمد المتوفي عام ٣٢١ هـ . وكانا من رؤسـاء المعتزلة وأقطابهم ولهما آراء خاصة يخالفان فيها سائر شيوخها .

(٤) يأتي البحث عن عقائد الثنوية في مبحث التوحيد في الخالقيَّة .

تعالى قادراً هو ذاته ، ونسبتُها إلى الجميع متساوية لكونها منزهة عن الـزمان والمكان والجهة فليس شيء أقرب إليه من شيء حتى تتعلق بـه القدرة دون الآخر .

وأما الثاني فلأن المقتضي لكون الشيء مقدوراً هو إمكانه ، والإمكان مشترك بين الكل فتكون صفة المقدورية أيضـاً مشتركـة بين الممكنات وهـو المطلوب » .

ويمكن توضيح ذلك الدليل بالبيان التالي :

إن موانع عموم قدرته يمكن أنْ تكون أحد الأمور التالية :

أولاً ـ أنْ لا يكون الشيء ممكناً بـالذات ، مثـل اجتماع النقيضَيْن أو الضِدَّين .

ثانياً ـ أنْ يكون هناك مانع من نفوذ قدرته وشمولها للجميع . وهذا كما إذا كان في مقابله قدرةٌ مضاهيةٌ ومعارضةٌ لقدرته .

ثالثاً ـ أنْ تكون ذاته غيرَ متساويةٍ بالنسبة إلى الأشياء .

والعوامل الثلاثة منتفية بِرُمَّتِها . أما الأول ، فلأن المقصودَ من عمـوم قدرته هو شمولُها لكل أمر ممكن دون الممتنع بـالذات ، فـلا تتعلق القدرة الإلهية به أبداً ، لا لقصور في الفاعل بل لقصور في المورد . وأما الثاني ، فلأن القُدرة المُضاهِيَة المعارِضَة لقُدْرته مرفوضة بما ثَبَتَ وَيثْبُتُ في محله من وَحْدَةِ الواجبِ سبحانه ذاتاً وعدم مثيل له في صفحـةِ الوجـود ، وأما القُـدرة المُمْكِنَة فليست مُزاحِمَةً لقدرته إذ هي مَخلوقةٌ له .

وأمـا الثالث ، فـلأن تَنَزُّهَـه عن كلّ قيـد وشرط وجهـة ومكان يجعله متساوياً بالنسبة إلى كل ممكن بالذات فلا وجه لأن يقع بعضُ الممكنات في إطار قدرته دون الآخر . فـإن التبعيض في قدرتـه سبحانـه رَهْن كونِ بعضِ

الأشياءِ قريبةً إليه دون بعضها الآخر ، كالإنسان الذي يعيش في مكان وزمان خاص . فإنَّ الأشياء الغابرةِ أو المستقبَلَة خارجةٌ عن حَوْزة قدرته ، لمحدودية ذاته بالقيود الزمانية والمكانية . وأما المجرد التام الخالق لكل الأزمنة والأمكنة والجواهر والأعراض فلا معنى لأن تكون ذاته قريبة إلى واحد وبعيدة عن الآخر .

هذا توضيح ذلك البرهان .

وهناك برهان آخر أروع وأبهى مما ذُكر يبتنى على عدم تناهي ذاته سبحانه في الجمال والكمال وحاصله أن وجوده سبحانه غير محدود ولا متناه ، بمعنى أنَّه وجود مُطْلَق لا يَحُدُّه شيء من الحدود العقلية والخارجية . وما هو غير متناه في الوجود ، غير متناه في الكمال والجمال ، لأن منبع الكمال هو الوجود ، فعدم التّناهي في جانب الوجود يُلازم عدمه في جانب الكمال ، وأيّ كمال أروع وأبهى من القدرة فهي غير متناهية تبعاً لعدم تناهي كماله ، فيثبت سعة قدرته لكل ممكن بالذات .

سعة قدرته سبحانه بمعنى آخر

إنَّ لِسَعَةِ قدرته سبحانه معنيين أحدهما ما تعرفت عليه ، والثاني ما طرحه الحكماء في كتبهم . وحاصلُه أنَّ الظواهرَ الكونية ، مجرَّدَها ومادّيَّها ، ذاتّها وفعلَها ، تنتهي إلى قدرته سبحانه . فكما أنَّه لا شريك له في ذاته ، لا شريك له في فاعليته . فكلُّ ما يُطلَق عليه كلمةُ الموجود فهو مخلوق لله سبحانه مباشرةً أو على نحو الأسباب والمُسبَّبات ، فالكل يستند إليه لا محالة . وهذا هو التّوحيد في الخالقية الذي سنشرحه عند البحث في الصّفات السَّلبية .

والمخالف لهذا المعنى من سعة القدرة هم الثنوية الذين جعلوا فاعل الخير غير فاعل الشر ، وعامةُ المعتزلة الذين صيروا الإنسان فاعلاً مستقلاً في

أفعاله . وسنوضح ، بإذنه تعالى ، في محله بطلان هاتين العقيدتين[1] .

وأما قول الحكماء بكون الصادر عن الله سبحانه هو العقل الأول ومنه صدر العقل الثاني إلى أنْ تنتهي دائرة الوجود إلى المادة والهَيُولى ، فالظاهر أنها فَرَضيّة محضة لا تخالف انتهاء الموجودات إلى الله سبحانه عن طريق الأسباب والمسبَّبات ، والتفصيل موكول إلى محله .

النصوص الدينية وسعة قدرته سبحانه

لقد تضافرت النصوص من الكتاب والسنة على سعة قدرته وإطلاقها ، على غرار ذاته . نذكر منها :

قوله سبحانه : ﴿ وكانَ اللّهُ على كُلِّ شَيْءٍ قديرا ﴾[2] . وقوله سبحانه : ﴿ وكانَ الله على كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِراً ﴾[3] . وقوله سبحانه : ﴿ وما كَانَ اللّهُ لِيُعْجِزَهُ شَيْءٍ في السَّمٰوَاتِ وَلا في الأَرضِ إنّه كان عَليماً قَدِيراً ﴾[4] .

وقال الإمام الصادق (عليه السلام) : « الأشياءُ له سواءٌ، علماً وقدرةً وسلطاناً وملكاً وإحاطةً »[5] .

وقال الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) : « هو القادرُ الذي لا يَعْجَزْ »[6] .

---

(١) سنذكر بطلان عقيدة الثنوية عند البحث في التوحيد في الخالقية ، وبطلان مقالة المعتزلة عند البحث في الجبر والتفويض .

(٢) سورة الأحزاب : الآية ٢٧ .

(٣) سورة الكهف : الآية ٤٥ .

(٤) سورة فاطر : الآية ٤٤ .

(٥) و (٦) توحيد الصدوق ص ١٣١ و ص ٧٦ .

أسئلة وأجوبتها

إن القائلين بعموم قدرته سبحانه قوبلوا بعدة أسئلة نطرحها ثم نحللها ، وهذه هي الأسئلة :

١ ـ هل يقدر سبحانه على خلقِ مِثْلِهِ ؟ فلو أُجيب بالإيجاب لزم افتراضُ الشريك له سبحانه ، ولو أُجيب بالنفي ثَبَت ضِيقُ قدرته وعدم عمومها .

٢ ـ هل هو قادر على أنْ يجعل العالم الفسيحَ في البيضة من دون أن يَصْغُر حجم العالم أو تَكْبُر البيضة ؟ فإنْ أُجيب بالإيجاب لزم خلاف الضرورة وهو كون المظروف أكبر من الظرف وإنْ أُجيب بالنَّفي لزم عدم عموم قدرته .

٣ ـ هل يمكنه سبحانه أنْ يُوجد شيئاً لا يقدر على إفنائِه ؟ فإنْ أُجيب بالإيجاب لزم عدمُ سعة قدرته حيث لا يقدر على إفنائه . وإنْ أُجيب بالسلب لزم أيضاً عدم عموم قدرته . ففي هذا السؤال يلزم من الجواب ، إيجاباً وسلباً ، ضِيقُ قدرته .

هذه هي الأسئلة ، وأمّا الإجابة عنها فبوجهين تارة بالإجمال وأخرى بالتفصيل .

أما الإجمال : فلأن المدَّعَى هو تعلق قدرته بالممكن بالذات وما ورد في هذه الأسئلة ليست أُموراً ممكنة بالذات بل كلُّها إمَّا محال بالذات أو شيء يستلزم ذلك المحال . ولا يُعَدّ عدمُ القدرة عليها نقصاً في الفاعل . فعدم قدرة الخياط على خياطة القميص من الآجُرّ ، وعدم قدرةِ الرسام على رسم صورة الطاووس على الماء لا يعد نقصاً في قدرتهما .

وهذا مثلما إذا طلبنا من عالم رياضي ماهر أنْ يجعل نتيجة (٢×٢) خمسة . وعلى هذا الأساس لا ينحصر السؤال فيما ذُكر ، بل كل ما لا يكون ممكناً بالذات لا يقع في إطار القدرة لقُصورٍ فيه لا لقصور في القدرة .

وأما الجواب التفصيلي عن الأسئلة الثلاثة فإليك بيانه :

أما الأول ، فلأن المِثْلَ مَحال بالذات أنْ يقع في إطار القدرة والمطالبة بخلقِه ، مطالبة بأمر محال .

وببيان آخر ، إنَّ القيام بخلق المِثْل يستلزم اجتماع الضدين في شيء واحد ، فبما أنّ المُفْتَـرَضَ وجوده مِثْلُه سبحانه ، يجب أنْ يكـون واجباً لا ممكناً ، قديماً لا حادثاً ، غير متناهٍ لا متناهٍ . وبما أنّه تعلقت به القدرة وهي لا تتعلق إلاّ بشيء غير موجود ، يجب أنْ يكون حادثاً لا قديماً ، ممكناً لا واجباً ، متناهياً لا غير متناهٍ . وهذا ما قلناه من أنه يستلزم اجتماع الضدين في شيء واحد .

وبهذا تتبين الإجابة عن السؤال الثاني . فإنَّ عدم تعلق القـدرة بجعل الشيء الكبير في الظرف الصغير ، هو من جهة كونه غير ممكن في حد ذاته . إذ البداهة تحكم بأنَّ الظرف يجب أن يكون أكبر من مظروفه ، هذا من جانب ومن جانب آخر ، لو جعل الكبيـر في الظرف الصغيـر يلزم نقيضُه أيْ كـون الظرف أصغر من مظروفه . فالقيامُ بهذا الإيجاد يستلزم كونَ شيءٍ واحدٍ أعني الظرفَ أو المظروفَ في آن واحد صغيراً وكبيراً .

وأمـا السؤال الثـالث ، فـلأن المفتـرض محـال لاستلزامـه المحـال بالذات ، ففرض خلقه سبحانه شيئاً لا يقدر الخالق على إفنائه ، لا ينفك عن المحال بيانه :

إنَّ الشيء المذكور بما أنَّه أمر ممكن فهو قابل للفناء ، وبما أنَّـه مُقَيَّد بعدم إمكان إفنائه فهو واجب غير ممكن . فتصبح القضية كـونَ شيءٍ واحدٍ ممكناً وواجباً ، قابلاً للفناء وغير قابل له .

وبعبارة أخرى : إنَّ كونه مخلوقاً يلازم إمكـان إفنائـه ، لأن المخلوق

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

قائم بالخالق فلو قُطِعت صلتّه به لزم انعدامه ، وكونه غير قابل للإفناء يستلزم أنْ لا يكون مخلوقاً ، فالمفروض في السؤال يستلزم تحققه ـ على الفرض ـ اجتماع النقيضين . وبهذا تَقْدِرُ على الإجابة على نظائر هذه الأسئلة مثل أنْ يقال : هل الله قادر على خلق جسم لا يقدر على تحريكه ؟ فإنَّ هذا من باب الجمع بين المتناقضين . فإنَّ فرض كونه مخلوقاً يلازم كونه متناهياً ، قابلاً للتحريك . وفي الوقت نفسه فرضنا أنَّه سبحانه غيرُ قادر على تحريكه ! !

إنَّ هذه الفروض وأمثالها لا تضرّ بعموم القدرة ، وإنما يَغْتَرُّبها بُسطاء العقول من الناس ، وأما أهل الفضل والكمال فأجلّ من أنْ يخفى عليهم جوابها .

شبهات النافين لعموم القدرة

قد عرفت بعض التفاصيل في هذه المسألة في صدر البحث . وقد حان وقت البحث عنها وتحليلها بشكل يناسب وضع الكتاب .

أ ـ الله سبحانه لا يقدر على فعل القبيح

إستدل النَّظَّام على أنَّه تعالى لا يقدر على القبيح بأنه لو كان قادراً عليه لصدر عنه ، فيكون إما جاهلاً بقُبحه أو محتاجاً إلى فعله وكلا الأمرين محال .

والإجابة عنه واضحة ، إذ المقصود قدرته على القبيح وأنها بالنسبة إليه وإلى الحسن سواء . فكما هو قادر على إرسال المطيع إلى الجنة قادر على إدخاله النار . وليس هنا ما يعجزه عن ذلك العمل . لكن لما كان هذا العمل مخالفاً لحكمته سبحانه وعدله وقسطه ، فلا يصدر عنه . لأن القبيح لا يرتكبه الفاعل إلّا لجهله بقبحه أوْ لحاجته إليه . وكلا الأمرين منتفيان عن ساحته المقدَّسة . فكم فرقٍ بين عدم القدرة على الشيء أصلاً وعدم القيام به لعدم

الداعي . فالـوالد المشفق قـادر على ذبح ولـده ، ولكن الدواعي إلى هـذا الفعل منتفية ، ولا يصدر هذا الفعل إلّا من جاهل شقيّ أو محتاج مُعدَم .

فالنَّظّام خلط بين عدم القدرة وعدم الداعي .

ب ـ عدم قدرته تعالى على خلاف معلومه

ذهب عبَّاد بن سليمان الصَّيْمُري إلى عدم سعة قدرته قائلاً بأَنَّ ما علم الله تعالى وقوعه ، يقع قطعاً ، فهو واجب الوقوع ، وما علم عدم وقوعه لا يقع قطعاً ، فهو ممتنع الوقوع . وما هو واجب أو ممتنع لا تتعلق به القدرة ، إذ القدرة تتعلق بشيء يصح وقوعه ولا وقوعه . والشيء الذي صار ـ حسب تعلق علمه ـ أحادي التعلق ، أي ذا حالة واحدة حتمية ، لا يقع في إطار القدرة .

مثلاً : إذا علم سبحانه وتعـالى ولادة رجـل في زمن معيَّن ، يكـون وجوده في ذاك الزمن قطعياً ومعلوماً ، فلا تتعلق قدرته بعدمه الذي هو خلاف ما عُلم . لأن المفروض أَنَّ وجـوده صار واجباً وعدمه صـار ممتنعاً ، لكـون علمه كاشفاً عن الواقع كشفاً تاماً .

والإجابة عنه بوجهين : **أما أولاً ـ** فلأن لازم ما ذكره أنْ لا تتعلق قدرته بأي شيء أَصلاً . لأَنَّ كل شيء إما أَنْ يكون معلوم التحقق في علمه سبحانه أوْ معلوم العدم . فالأول واجبُ التحقق ، والثاني ممتنعهُ . فيكون كل شيء داخلاً في أَحد هٰذين الإطارين ، فيلزم أنْ يمتنـع توصيفـه بالقـدرة على أي شيء ، وهو مُسلّم البطلان .

وثانياً ـ إنَّ ابن عبّاد لم يفرق بين الواجب بالذات والواجب بالغير ، كما لم يفرق بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير . فالمانع من تعلق القـدرة هو الوجود والإمتناع الذاتيان ، لا الوجود والإمتناع الغيريان اللاحقان بالشيء من جانب وجود علته ومن جانب عدم علته .

توضيحه : إنّ كلّ شيء تتعلق به القدرة يجب أنْ يكون في حدّ ذاته ممكناً تتساوى إليه نسبة الوجود والعدم . وكونه واجب الوجود عند وجود علته لا يخرجه عن حدّ الإمكان . كما أنَّ كونه ممتنع الوجود عند عدم علته لا يخرجه عن ذلك الحد . وعلى ذلك فمعلومه سبحانه ، وإنْ كان بين محقّق الوجود أوْ محقّق العدم - أي بين ضرورة الوجود بالنسبة إلى وجود علته وضرورة العدم بالنسبة إلى عدم علّته - لكن هذه الضرورة في كلا الطرفين لا تجعل الشيء واجباً بالذات أو ممتنعاً كذلك . بل الشيء حتى بعد لحوق الضرورة أوْ الإمتناع من جانب وجود علّته أو عدمه ، موصوف بالإمكان غير خارج عن حد الإستواء .

ففي المثال المفروض - أعني ولادة الإنسان في وقت معين - قد تعلق علمه وإرادته سبحانه على خلقه في ذاك الظرف ، ولا يقع نقيضه . ولكن عدم وقوعه ليس لأجل عدم قدرته سبحانه عليه ، بل في وسعه سبحانه قطع الفيض وعدم خلق المعلوم ، بل لكونه على خلاف ما علم وأراد ، فكم فرقٍ بين عدم القيام بالشيء (عدم الخلقة) لأجل كونه خلاف ما علم صلاحه ، وعدم قدرته عليه .

ج - عدم قدرته تعالىٰ على مثل مقدور العبد

ذهب البلخي إلى أنَّ الله تعالى لا يقدر على مِثْل مَقدور العبد ، لأنه إمّا طاعة أوْ معصية أوْ عبث ، وفعل الإنسان لا يخرج عن هذه العناوين الثلاثة ، وكلّها مستحيلة عليه تعالى وإلاّ لزم اتصاف فعله بالطاعة أوْ المعصية أوْ العبث . والأولان يستلزمان أنْ يكون لله تعالى آمر ، وهو محال . والأخير يدخل تحت القبيح وهو مستحيل عليه سبحانه . وقد مرّت الإجابة عن عدم قدرته على القبيح فلا نعيد . وأمّا الأولان فنقول :

إنَّ الطاعة والمعصية ليستا من الأمور الحقيقية القائمة بالشيء نفسه ،

بل هما أمران يدركهما العقل من مطابقة الفعل للمأمور به ومخالفته له . فعندئذ ليس هنا أي إشكال في قدرته سبحانه على مِثْل ما قام به العبد بما هو مِثْلٌ ، بأَنْ يكون فعله سبحانه متحد الذات والهيئة مع فعل العبد وهيئته . وأما عدم اتصاف فعله سبحانه حينئذ بوصف الطاعة والعصيان فلا يضرّ بقدرته تعالى على مثل ما أتى به الإنسان ، لأن المِلاك في المِثْلِيّة هو واقعية الفعل وحقيقته الخارجية لا العناوين الإعتبارية أو الإنتزاعية غير الداخلة في حقيقة الشيء . وإلى ما ذكرنا ينظر قول العلامة الحلّي في شرح التجريد : « إنَّ الطاعة والعبث وصفان لا يقتضيان الإختلاف الذاتي »[1] . نفترض أنَّ إنساناً قام ببناء بيت امتثالاً لأمر آمره ، فالله سبحانه قادر على إيجاد مثل ذلك البيت من دون تفاوتِ قدرِ شعرةٍ بينهما ويتّسم فعل العبد بالطاعة دون فعله سبحانه ، لكن ذلك لا يوجد فرقاً جوهرياً بين الفعلين ، بل الفعلان متحدان ماهية وهيئة .

وإنما الإختلاف في الأمر الإعتباري أَوْ الإنتزاعي ، ففعل الإنسان إذا نُسب إلى أمر الآمر يتّسم بالطاعة دون فعله سبحانه . وهذا لا يوجب التّقول بأنه سبحانه لا يقدر على مثل فعل عبده .

نعم ، هناك أفعال صادرة عن الإنسان بالمباشرة ، قائمة به قيام العَرَض بالموضوع ، كالشرب والأكل . فعدم صدورهما عن الله سبحانه سببُه كونُهما من الأفعال المادية القائمة بالموضوع المادي ، والله سبحانه منزه عن المادة ، فلا يتصف بهذه الأفعال . ومع ذلك كله : فالإنسان وما يصدر منه من الأفعال المباشرة بإقداره سبحانه وحوله وقوته ، بحيث لو انقطع الفيض من ربه لصار الإنسان مع فعله خبراً بعد أثر .

---

(١) كشف المراد ص ١٧٤ ـ طبعة صيدا .

د ـ عدم قدرته تعالى على عين مقدور العبد

ذهب الجُبّائيّان إلى عدم سعة قدرته سبحانه ، كما ذهب من تقدم ، ولكن بتفصيل آخر وهو أنّهُ تعالى لا يقدر على عَيْن مقدور العبد ، وإلّا لـزم اجتماع النقيضين إذا أراده الله وكرهه أوْ بالعكس .

بيان الملازمة : إنَّ المَقدور من شأنه الوقوع عند داعي القادر عليه ، والبقاء على العدم عند وجود صارفه . فلو كان مقدورٌ واحدٌ واقعاً من قادرين ، وفرضنا وجود داعٍ لأحدهما ووجود صارف للآخر في وقت واحد ، لزم أنْ يوجد بالنظر إلى الداعي وأنْ يبقى على العدم بالنظر إلى الصارف ، فيكون موجوداً غير موجود ، وهما متناقضان .

والجواب : أولاً ـ إنَّ الإمتناع لا يختص بالصورة التي ذكرها الجُبّائيّان أعني التي تَعَلّق فيها داعي أحدهما بالفعل وصارف الآخر بعدمه ، بل يجري الإمتناع فيما إذا تعلقت إرادة كل منهما بإيجاد نفس المقدور وعينه ، فإنَّ لازم ذلك اجتماع علّتين تامّتين على معلول واحد .

ثانياً ـ إنَّ عدم قدرته سبحانه على عين فعل العبد ، لأجل أنّها إنّما تتعلق بالممكن بما هو مُمْكن فإذا صار ممتنعاً ومحالاً ، فلا تتعلق به القدرة . وعدم تعلُّقِها بالممتنع لا يدل على عدم سعتها . وما فرضه الجُبّائيّان من الصور ، أو ما أضفناه إليها لا يثبت أكثر من أنَّ صدور الفعل في تلك الظروف محال لاستلزامه اجتماع النقيضين ـ في فرض الجبّائيان ـ أو اجتماع العلّتين التامتين على معلول واحد كما في فَرْضِنا . وما هو محالٌ خارجٌ عن إطار القدرة ولا يطلق عليه عدم القدرة .

وثالثاً ـ ماذا يريدان من قولهما « عين مقدور العبد » ؟ هل يريدان منه الشيء قبل وجوده ، أو بعده ؟ فإذا أرادا الأول فلا عينية ولا تَشَخُّص في هذا

الظرف ولا يتجاز الشيء في هذه المرحلة عن كونه مفهوماً كلياً . وإنْ أرادا الثاني ، فعدم تعلق القدرة عليه إنما هو لأنه من قبيل تحصيل الحاصل وهو محال . والمحال خارج عن إطار القدرة .

ورابعاً ـ إن ما ذكراه من « تعلق إرادة العبد على إيجاده وتعلق إرادته سبحانه على نقيضه » ، فكرة ثنوية وجدت في الأوساط الإسلامية حيث تُصُوِّر أنَّ فعل العبد مخلوق له وليس مخلوقاً لله سبحانه بالتسبيب وأنَّ هناك فاعلين مستقلين (الله وعبده) ، ولكلٍ مجالُه الخاص . وعند ذلك لا يرتبط مقدور العبد بالله سبحانه بصلة .

غير أَنَّ ذلك باطل كما سنبيّنه في التوحيد في الخالقيّة . فكل فاعل مختاراً كان أَوْ غيره ، لا يقوم بالفعل إلَّا بإقداره سبحانه وإرادته . فلو أراد العبد ، فإنما يريد بإرادة الله وقدرته على وجه لا يوجب الإلجاء والاضطرار كما سنشرحه بإذنه سبحانه .

* * *



الصّفات الثبوتيّة الذاتيّة
(٣)

الحَيـاة

إتّفق الإلهيون على أنّ الحياة من صفاته ، وأنّ « الحي » من أسمائه سبحانه . ولكن إجراء هذا الإسم عليه سبحانه يتوقف على فهم معنى الحياة حسب الإمكان وكيفية إجرائها على واجب الوجود .

نقول : لا شك أنَّ كل إنسان يميز بين الموجود الحي والموجود غير الحي ، ويُدرك بأنَّ الحياة ضد الموت ، إلاّ أنَّه رُغم تلك المعرفة العامة ، لا يستطيع أحد إدراك حقيقة الحياة في الموجودات الحية .

فالحياة أشدّ الحالات ظهوراً ولكنها أعسرها على الفهم ، وأشدها استعصاءً على التحديد .

ولأجل ذلك اختلفت كلمة العلماء في تبيين حقيقتها وذهبوا مذاهب شتى . ولكنها في نظر علماء الطبيعة تلازم الآثار التالية في الموصوف بها :

١ ـ الجذب والدفع .
٢ ـ النُموّ والرشد .
٣ ـ التوالد والتكاثر .
٤ ـ الحركة وردّة الفعل .

وهذا التعريف للحياة إنما يشير إلى آثار الحياة لا إلى بيان حقيقتها ، وهي آثار مشتركة بين أفراد الحي ومع ذلك كلّه نرى البُعدَ الشاسع بين الحياة النباتيّة والحياة البشريّة . فالنبات الحي يشتمل على الخصائص الأربَع المذكورة ، ولكن الحياة في الحيوان تزيد عليها بالحس والشعور وهذا الكمال الزائد المتمثل في الحسّ والشعور لا يجعل الحيوان مصداقاً مغايراً للحياة ، بل يجعله مصداقاً أكمل لها . كما أنّ هناك حياةً أعلى وأشرف وهي أن يمتلك الكائن الحي مضافاً إلى الخصائص الخمس ، خصيصة الإدراك العلمي والعقلي والمنطقي ،[1] وعلى ذلك فالخصائص الأربَع قَدْر مشترك بين جميع المراتب الطبيعية وإن كانت لكل مرتبة من المراتب خصيصة تمتاز بها عما دونها .

وليعلم أن علماء الطبيعة ذكروا هذا التعريف واكتفوا به لأنه لم يكن لهم هدف إلّا الإشارة إلى الحياة الواقعة في مجال بحوثهم . وأما الحياة الموجودة خارج عالم الطبيعة فلم تكن مطروحة لديهم عند اشتغالهم بالبحث عن الطبيعة .

تعريف الحياة بنحو آخر

لا شك أنّ الحياة النباتية غير الحياة الحيوانية في الكيفية ، وهكذا سائر المراتب العليا للحياة . ولكن ذلك لا يجعل الكلمة مشتركاً لفظياً ذا معان متعددة . بل هي مشترك معنوي يطلق بمعنى واحد على جميع المراتب لكن بعملية تطوير وتكامل .

توضيحه : إن الحياة المادية في النبات والحيوان والإنسان ـ بما أنّه حيوان ـ تقوم بأمرين ، وأكثر ما يمارسه الإنسان من الحياة هو ما ذكرنا من خصائص الحياة الطبيعية الماديّة . وأما الأمران فهما عبارة عن :

---

(١) وهذا الإدراك العلمي والمنطقي والعقلي تطوير للحسّ الموجود في الحياة الحيوانية .

الأول : الفعل والإنفعال ، والتأثير والتأثّر . وإلى ذلك تهدف الخصائص الأربع التي ذكرها علماء الطبيعة كما أوضحنا . ويمكن أنْ نرمز إلى هذه الخصيصة بـ « الفعّالية » .

الثاني : الحسّ والدَرْك بالمعنى البسيط . فلا شك أنّه متحقق في أنواع الحياة الطبيعية حتى النبات . فقد كشف علماء الطبيعة عن وجود الحس في عموم النباتات وإنْ كان الإنسان البدائي عالماً بوجوده في بعضها كالنخل وغيره . وإلى هذا الأمر نرمز بـ « الدرّاكيّة » .

فتصبح النتيجة أنَّ مُقَوِّم الحياة في الحياة الطبيعية بمراتبها هو الفعّالية والدّرّاكيّة ، بدرجاتهما المتفاوتة ومراتبهما المتكاملة ، وأنّه لا يصح أن تُطْلَق الحياة على النبات والحيوان إلاّ بالتطوير لوجود البَوْن الشاسع بين الحياتين ، فالذي يصحح الإطلاق والاستعمال بمعنى واحد هو عملية التطوير بحذف النواقص والشوائب الملازمة لما يناسب كلاً من النبات والحيوان .

وعلى هذا الأساس يصح اطلاق الحياة على الحياة الإنسانية ، بما هو إنسان لا بما هو حيوان ، والمصحح للإطلاق هو عملية التطوير التي وقفت عليها ، وإلاّ فكيف يمكن أنْ تُقاس الحياة الإنسانية بما دونها من الحياة ، فأين الفعل المُتَرَقّب من الحياة العقلية في الإنسان من فعل الخلايا النباتية والحيوانية ! وأين دَرْكُ الإنسان للمسائل الكلية والقوانين الرياضية من حسّ النبات وشعور الحيوان ! ومع هذا البون الشاسع بين الحياتين ، تَجِد أنّا نصف الكل بالحياة ، ونطلق « الحي » بمعنى واحد عليها . وليس ذاك المعنى الواحد إلاّ كون الموجود « فعّالاً » و « درّاكاً » ولكن فعلاً ودركاً متناسباً مع كل مرتبة من الحياة .

وباختصار ، إن ملاك الحياة الطبيعية هو الفعل والدَّرْك ، وهو محفوظ في جميع المراتب ، ولكن بتطوير وتكامل . فإذا صحّ إطلاق الحياة بمعنى واحد على تلك الدرجات المتفاوتة فليصح على الموجودات الحية العُلوية لكن بنحو متكامل . فالله سبحانه حيّ بالمعنى الذي تفيده تلك الكلمة ،

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

لكن حياة مناسبة لمقامه الاسمَى ، بحذف الزوائد والنواقص والأخذ بالنخبة والزبدة واللب والمعنى ، فهو سبحانه حي أي « فاعل » و « مُدْرِكٌ » وإذْ شئت قلت « فعّال » و « درّاك » لا كفعّالية الممكنات و درّاكيّتها .

تمثيل لتصوير التطوير في الإطلاق

ما ذكرناه في حقيقة الحياة ، وأنَّ العقل بعد ملاحظة مراتبها ينتزع مفهوماً وسيعاً ينطبق على جميعها ، أمر رائج . مثلاً : إنَّ لفظ « المصباح » كان يطلق في البداية على الغصن المشتعل ، غير أنَّه تطور حسب تطور الحضارة والتمدن ، فاصبح يطلق على كل مشتعل بالزيت والنفط والغاز والكهرباء بمفهوم واحد ، وما ذاك إلاّ لأن الحقيقة المقوّمة لصحة الإطلاق : كون الشيء ظاهراً بنفسه ، مُظهِراً لغيره ومُنيراً ما حوله . وهذه الحقيقة ـ مع اختلاف مراتبها ـ موجودة في جميع المصاديق ، وفي المصباح الكهربائي على نحو أتمّ .

إنَّ من الوهم تفسير حياة الباري من خلال ما نلمسه من الحياة الموجودة في النبات والحيوان والإنسان . كما أنَّ من الوهم أنْ يُتصور أنَّ حياته رهنُ فعل وانفعال كيميائي أو فيزيائي ، إذْ كل ذلك ليس دخيلاً في حقيقة الحياة وإنْ كان دخيلاً في تحققها في بعض مراتبها ، إذ لولا هذه الأفعال الكيميائيّة أو الفيزيائيّة ، لامتنعت الحياة في الموجودات الطبيعية . لكن دخالته في مرتبة خاصة لا يعد دليلاً على كونه دخيلاً في حقيقتها مطلقاً . كما أنَّ اشتعال المصباح بالفتيلة في كثير من أقسامه لا يعد دليلاً لكونها مقومة لحقيقة المصباح وإن كانت كذلك لبعض أقسامه . وعندئذ نخرج بالنتيجة التالية وهي إنَّ المقوّم للحياة كون الموجود عالماً وعاملاً ، مدركاً وفاعلاً ، فعّالاً ودرّاكاً ، أوْ ما شئت فعبّر .

دليل حياته سبحانه

لا أظن أنَّك تحتاج في توصيفه سبحانه بالحياة إلى برهان بعد الوقوف على أمرين :

الأول ـ قد ثبت بالبرهان أنَّه سبحانه عالم وقادر . وقد تقدم البحث فيه .

الثاني ـ إنَّ حقيقة الحياة في الدرجات العلوية ، لا تخرج عن كون المتصف بها درّاكاً وفعّالاً وعالماً وفاعلاً .

فإذا تقرر هذان الأمران تكون النتيجة القطعية إنّه سبحانه ، بما أنَّه عالم وقادر ، درّاك وفعّال ، لملازمة العلم للدرْك والقدرة للفعل ، وهما نفس الحياة عند تطويرها بحذف الزوائد . ولأجل ذلك نرى أنَّ الحكماء يستدلون على حياته بقولهم : « إنه تعالى حي لامتناع كون من يمكن أنْ يوصف بأنَّه قادر عالم ، غير حي »[1] .

وفي الحقيقة حياته سبحانه عبارة عن اتصافه بالقدرة والعلم . وسيوافيك أنَّ جميع صفاته سبحانه وإنْ كانت مختلفة مفهوماً ، لكنها متحدة واقعية ومصداقاً .

أضف إلى ذلك أنَّه سبحانه خلق موجودات حية ، مُدركة وفاعلة ، فمن المستحيل أنْ يكون معطي الكمال فاقداً له .

حياته سبحانه في الكتاب والسنّة

إنَّ الله تعالى يصف نفسه في الذكر الحكيم بالحياة التي لا موت فيها إذ يقول : ﴿ **وَتَوكَّلْ على الحَيِّ الذي لا يَموتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ** ﴾[2] . وقد جاء لفظ « الحي » فيه إسماً له سبحانه خمس مرات . يقول جلّ وعلا : ﴿ **الله لا**

---

(١) كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد للعلامة الحلي ، ص ٤٦ .

(٢) سورة الفرقان : الآية ٥٨ .

إله إلاَّ هُوَ الحَيّ القَيُّومُ ، لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ ﴾[1] .

وقال الامام محمد بن علي الباقر (عليهما السلام) : « إنَّ الله تبارك وتعالى كان ولا شيء غيرُه ، نوراً لا ظلامَ فيه ، وصادقاً لا كذب فيه ، وعالماً لا جَهْل فيه ، وحيّاً لاَ مَوْتَ فيه ، وكذلك هو اليوم وكذلك لا يزال أبداً »[2] .

وقال الامام موسى بن جعفر (عليهما السلام) : « إنَّ الله لا إله إلاَّ هو : كان حياً بلا كَيْف . . . كان عزّ وجل إلهاً حيّاً بلا حياة حادِثة ، بل هو حي لنفسه »[3] .

فحياته سبحانه كسائر صفاته الكمالية ، صفةٌ واجبةٌ لا يَتَطَرّق إليها العدم ، ولا يَعرِض لها النفاد والانقطاع ، لأنَّ تطرق ذلك يضاد وجوبَها وضرورتَها ، ويناسب إمكانَها ، والمفروض خلافه .

* * *

(١) سورة البقرة : الآية ٢٥٥ .

(٢) و (٣) توحيد الصدوق ص ١٤١ .

الصّفاتُ الثّبوتيةُ الذاتيَّة

(٤) و (٥)

السَّمعُ والبَصَر

إنَّ من صفاته سبحانه السَّمع والبصر ، وإنَّ من أسمائه السَّميع البصير ، وقد ورد هذان الوصفان في الشريعة الإسلامية الحقّة ، وتواتر وصفة سبحانه بكونه سميعاً بصيراً في الكتاب والسنة . ولكنهم اختلفوا في حقيقة ذينك الوصفين على أقوال أبرزها :

١ ـ إنَّ سمعَهُ وبصرَهُ سبحانه ليسا وصفين يغايران وصف العلم ، بل هما من شُعَب علمه بالمسموعات والمُبْصَرات ، فلأجل علمه بهما صار يطلق عليه أنّه سميعٌ بصير .

٢ ـ إنّهما وصفان حسّيان ، وإدراكان نظير الموجود في الإنسان .

٣ ـ إنَّ السَّمعَ والبَصَر يغايران مطلق العلم مفهوماً ، ولكنهما علمان مخصوصان وراء علمه المطلق من دون تكثر في الذات ومن دون أن يستلزم ذلك التوصيف تجسماً ، وما هذا إلّا حضور الهُوِيّات المسموعة والمُبْصَرة عنده سبحانه . فشهود المسموعات سمع ، وشهود المبصرات بصر ، وهو غير علمه المطلق بالأشياء العامة ، غير المسموعة والمبصَرَة[1] .

---

(١) الاسفار ج ٦ ص ٤٢١ ـ ٤٢٣ .

إذا تعرَّفتَ على الأقوال نذكر مقدمة وهي :

إنّ السَّماع في الإنسان يتحقق بأجهزة وأدوات طبيعية وذلك بوصول الأمواج الصّوتية إلى الصّماخ ، ومنها إلى الدماغ الماديّ ثم تدركه النفس .

غير أنَّه يجب التركيز على نكتة وهـي : إنَّ وجود هذه الأدوات المادية هل هو من لوازم تحقق الإبصار والسَّماع في مرتبة خاصة كالحيوان والإنسان ، أوْ أنَّه دخيل في حقيقتها بصورة عامة ؟ لا شك أنَّ هذه الآلات والأدوات التي شرحها العلم بمشراطه إنَّما هي من خصوصيات الإنسان المادي الذي لا يمكنه أن يقوم بعملية الإستماع والإبصار بدونها . فلو فرض لموجود أنه يصل إلى ما يصل إليه الإنسان من دون هذه الأدوات فهو أولى بأن يكون سميعاً بصيراً ، لأن الغاية المتوخاة من السَّماع والإبصار هي حضور الأمواج والصُوَر عند النفس المدرِكة ، فلو كانت الامواج والصور حاضرة عند موجود بلا إعمال عمل فيزيائي أو كيميائي فهو سميع بصير أيضاً لتحقق الغاية بنحو أتم وأعلى .

وقد ثبت عند البحث عن مراتب علمه أنَّ جميع العوالم الإمكانية حاضرة لديه سبحانه ، فالأشياء على الاطلاق ، والمسموعات والمبصرات خصوصاً ، أفعالُه سبحانه ، وفي الوقت نفسه علمه تعالى ، فالعالم بجواهره وأعراضه حاضر لدى ذاته وعلى هذا فعلمه بالمسموع كاف في توصيفه بأنه سميع كما أنَّ علمه بالمبصر كاف في توصيفه بأنه بصير .

نعم ليس علمه بالمسموعات أوْ المُبْصَرات مثل علمه سبحانه بالكليات ، وبذلك تقف على الفرق بين القول الأول والثالث .

إجابة عن سؤال

إذا كان حضور المسموعات والمبصرات لديه سبحانه مصحّحاً لتوصيفه بالسميع والبصير فليكن هذا بعينه مصححاً لتوصيفه بأنَّه لامس ذائق شامّ ؟

والإجابة عن هذا السؤال واضحة بعد الوقوف على أنَّ أسماءه سبحانه توقيفية وذلك أنَّ المشمومات والمذوقات والملموسات حاضرة لديه سبحانه كحضور المسموعات والمبصرات . كيف ، والوجود الإمكاني بعامة مراتبه قائم به سبحانه ، وهو الحي القيوم أي القائم بنفسه والمقوِّم لغيره . وعلى ذلك لا فرق من حيث المِلاك والمصحّح ، لكن لما كان القول بتوقيفية أسمائه تعالى لسدّ باب الهرج والمرج في تعريفه سبحانه لم يصح إطلاق اللامس والذّائق والشامّ عليه .

« السميع » و « البصير » في الكتاب والسنّة

إنّه سبحانه وصف نفسه بالسميع والبصير ، فقد جاء الأول ٤١ مرة والثاني ٤٢ مرة في الكتاب العزيز .

ومن الغايات التي يرشد إليها الذكر الحكيم في مقام التوصيف بهما هو إيقاف الإنسان على أنّ ربه سميع يسمع ما يتلفظه من كلام ، بصير يرى كل عمل يصدر منه فيحاسبه يوماً حسب ما سمعه ورآه . يقول سبحانه : ﴿ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ واللهُ سَميعٌ عَليم ﴾[1] ويقول سبحانه : ﴿ وَقاتِلوا في سبيلِ الله واعلَمُوا أَنَّ الله سَميعٌ عَليم ﴾[2] ويقول سبحانه : ﴿ وَهُوَ مَعَكُم أَيْنَما كُنْتُم والله بما تَعْمَلونَ بَصيْر ﴾[3] ويقول سبحانه : ﴿ والله يَسْمَعُ تَحاوُرَكُما إنّ الله سَميعٌ بَصيْرٌ ﴾[4] .

وقال الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) : « والبَصيرُ لا بِتَفْريقِ آلةٍ ، والشاهِدُ لا بِمُماسّة »[5] .

---

(١) سورة البقرة : الآية ٢٢٤ .
(٢) سورة البقرة : الآية ٢٤٤ .
(٣) سورة الحديد : الآية ٤ .
(٤) سورة المجادلة : الآية ١ .
(٥) نهج البلاغة الخطبة ١٥٥ .

وقال (عليه السلام) : « مَنْ تَكَلَّمَ سَمِعَ نُطْقَه ، وَمن سَكَتَ عَلِمَ سِرَّهُ »[1] .

وقال الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) : « لم يَزَلْ الله تَعالى عَليماً قادراً حيّاً وقَديماً سَميعاً وبَصيراً »[2] .

وقال الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) : « هو تعالى سميعٌ بصيرٌ ، سَميعٌ بغيرِ جارِحَة ، وبصيرٌ بغير آلة ، بل يَسْمَع بِنَفْسِهِ وَيُبصِر بنفسِه »[3] .

وقال الإمام محمد الباقر (عليه السلام) : « إنَّه سَميعٌ بَصيرٌ ، يَسْمَعُ بما يُبْصِر ، وَيُبْصِرُ بما يَسْمَع »[4] .

والحديث الأخير يشير إلى اتحاد صفاته سبحانه مع ذاته . واتحاد بعضها مع البعض الآخر في مقام الذات . فليست حقيقة السَّمع في ذاته سبحانه غيرَ حقيقة البصر ، بل هو يَسْمَعُ بالذي يُبْصِر وَيُبْصِر بالذي يَسْمَع ، فذاته سمعٌ كلُّها وبصرٌ كلُّها .

---

(١) نهج البلاغة ـ الخطبة ١٨٢ .

(٢) و (٣) توحيد الصّدُوق ١٤٠ و ١٤٤ .

(٤) المصدر السابق .

الصّفات الثّبوتيةُ الذاتيَّة

(٦)

الإدراك

قد عدّ بعض المتكلمين الإدراك من صفاته ، والمدرِك بصيغة الفاعل من أسمائه ، تَبَعاً لقوله سبحانه : ﴿ **لا تُدْرِكُهُ الأَبصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ** ﴾(١) .

ولا شك أنّه سبحانه بحكم الآية الشريفة مُدْرِك ، لكن الكلام في أنَّ الإدراك هل هو وصف وراء العلم بالكليّات والجزئيات ، أو هو يعادل العلم ويرادفه ، أو هو عِلْم خاص وهو العِلْم بالموجودات الجزئية العَيْنِيَّة . فإدراكُه سبحانه هو شهود الأشياء الخارجية ووقوفه عليها وقوفاً تاماً .

يقول العلامة الطباطبائي : الألفاظ المستعملة في القرآن الكريم في أنواع الإدراك كثيرة ربما بلغت العشرين كالعِلْم والظَّن والحُسبان والشعور والذِكر والعِرفان والفَهْم والفِقْه والدِراية واليقين والفِكر والرَّأي والزَّعْم والحِفْظ والحِكْمة والخِبْرة والشَّهادة والعَقْل ويلحق بها مثل القَوْل والفَتوى والبَصيرة .

وهذه الألفاظ لا تخلو معانيها عن ملابسة المادَّة والحركة والتَّغيّر غير

(١) سورة الأنعام الآية ١٠٣ .

خمسة منها وهي : العِلْم والحفظ والحكمة والخبرة والشهادة . فلأجل عدم استلزامها النقص والفقدان استعملت في حقه سبحانه . قال تعالى :

﴿ والله بِكُلِّ شَيْءٍ عَليمٌ ﴾[1] . وقال تعالى ﴿ وَرَبُّكَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ حَفيظٌ ﴾[2] .

وقال تعالى : ﴿ والله بما تَعْمَلونَ خَبيرٌ ﴾[3] وقال سبحانه : ﴿ وَهُوَ العَليمُ الحَكِيمُ ﴾[4] .

وقال تعالى : ﴿ إنَّهُ عَلى كُلّ شَيْءٍ شَهيد ﴾[5] .

وبذلك يظهر أنّ إدراكه سبحانه ليس شيئاً وراءَ ما جاءَ في هذه الآيات وعبّر عنه بالعليم والحفيظ والخبير والحكيم والشهيد . والأقرب هو كونه بمعنى الأخير (الشهيد) ، فشهوده للموجودات وحضورها لدى ذاته وقيامُها به قيام المعنى الحرفي بالإسمي ، معنى كونه مدركاً للأشياء ﴿ لا تُدْرِكُهُ الأبْصار وَهُوَ يُدرِكُ الأبصارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبيرُ ﴾[6] .

* * *

---

(١) سورة النساء : الآية ٧٥ .

(٢) سورة النساء : الآية ٢١ .

(٣) سورة البقرة : الآية ٢٣٤ .

(٤) سورة يوسف : الآية ٨٣ .

(٥) سورة فصلت : الآية ٥٣ ، لاحظ فيما ذكرناه الميزان ، ج ٢ ، ص ٢٥٩ - ٢٦١ .

(٦) سورة الانعام : الآية ١٠٣ .

الصّفات الثّبوتية الذاتية

(٧)

الإرادة

إنَّ الإرادة من صفاته سبحانه ، والمُريد من أسمائه ، ولا يشك في ذلك أحد من الإلهيين أبداً . وإنَّما اختلفوا في حقيقة إرادته تعالى . ولأجل ذلك يجب علينا الخوض في مقامين :

الأول : استعراض الآراء المطروحة في تفسير الإرادة على وجه الإطلاق .

الثاني : تفسير خصوص الإرادة الإلٰهية .

١ ـ ما هي حقيقة الإرادة ؟

إنَّ الإرادة والكراهة كيفيتان نفسانيّتان كسائر الكيفيات النفسانيّة ، يجدهما الإنسان بذاتهما بلا توسط شيء مثل اللذّة والألم وغيرهما من الأمور الوجدانية . غير أنَّ الهدف تحليل ذلك الأمر الوجداني تحليلاً علمياً وصياغته في قالب علمي . وإليك الآراء المطروحة في هذا المجال .

أ ـ فسَّرت المعتزلة الإرادة بـ«اعتقاد النَّفع» والكراهة بـ«اعتقاد

الضرر » . قائلين بأنَّ نسبة القدرة إلى طرفي الفعل والترك متساوية ، فإذا حصل في النفس الإعتقاد بالنفع في أحد الطرفين ، يرجُح بسببه ذلك الطرف ويصير الفاعل مؤثّراً فيه .

ويلاحظ عليه أنه ناقص جداً ، لأن مجرد الإعتقاد بالنفع لا يكون مبدأ للتأثير والفعل إذا كثيراً ما يعتقد الإنسان بوجود النفع في كثير من الأفعال ولا يريدها ، وربما لا يعتقد بوجوده فيها بل يعتقد بوجود الضرر ومع ذلك يريدها لموافقتها لبعض القوى الحيوانية .

ب ـ فسرت جماعة أخرى الإرادة بأنها شوق نفساني يحصل في الإنسان تلو اعتقاده النفع .

ويلاحظ عليه أنَّ تفسير الإرادة بالشوق ناقص جداً إذ ربما تتحقق الإرادة ولا يكون ثمّة شوقٌ كما في تناول الأدوية المُرَّة لأجل العلاج . وقد يتحقق الشوق المؤكَّد ولا تكون هناك إرادة موجدة للفعل كما في المحرَّمات، والمشتَهَيات المحظورة للرجل المتقي .

ولأجل ذلك صارت النسبة بين الإرادة والشوق عموماً وخصوصاً من وجه .

ج ـ الإرادة كيفية نفسانيّة متخللة بين العلم الجازم والفعل ويعبر عنها بالقصد والعزم تارة ، وبالإجماع والتصميم أخرى . وليس ذلك القصد من مقولة الشوق بقسميه المؤكّد وغير المؤكَّد ، كما أنّه ليس مقولة العلم رغم حضوره لدى النفس كسائر الكيفيّات النفسانيّة .

وباختصار ، حقيقة الإرادة « القصد والميل القاطع نحو الفعل » .
هذه بعض التفاسير المختلفة حول حقيقة الإرادة وهناك نظريات أخرى طوينا عنها الكلام .

وعلى كل تقدير ، لا يمكن تفسير الإرادة الإلٰهية بواحدة منها ، أما

أوّلها فقد عرفت أنَّ تفسير الإرادة باعتقاد النفع ملازم لإنكار الإرادة مطلقاً في الموجودات الإمكانية فضلاً عن الله سبحانه وذلك لأنَّ مرجعَها إلى العلم بالنفع ، مع أنَّا نجد في أنفسنا شيئاً وراء العلم والإعتقاد بالنفع ، والقائل بهذه النظرية يثبت العلم وينكر الإرادة . فإذا بطل تفسير الإرادة بالإعتقاد بالنفع في الموجودات الإمكانية يبطل تفسير إرادته سبحانه به أيضاً . وسيوافيك أنَّ من يفسّر إرادة الله سبحانه بالعلم بالأصْلَح متأثر من هذا التفسير غير أنَّه بدّل العلم بالنفع الظاهر في النفع الشخصي إلى العلم بالأصْلَح اللائق بحاله سبحانه الهادف إلى مصالح العباد فانتظر .

وأما التفسير الثاني أعني الشوق أو خصوص الشوق المؤكد ، فلو صح في الإنسان فلا يصح في الله سبحانه ، لأن الشوق من مقولة الإنفعال تعالى عنه سبحانه . فإنَّ الشوق إلى الشيء شأن الفاعل الناقص الذي يريد الخروج من النقص إلى الكمال فيشتاق إلى الشيء شوقاً أكيداً .

وأما التفسير الثالث فسواء أفسرت بالقصد والعزم ، أو الإجماع والتصميم ، فحقيقتها الحدوث بعد العدم ، والوجود بعد اللاوجود وهي بهذا المعنى يستحيل أن تقع وصفاً لذاته لاستلزامه كون ذاته معرضاً للحوادث[1] .

ولأجل عدم مناسبة هذه التعاريف لذاته سبحانه ، صار المتألهون على طائفتين : طائفة تحاول جعلها من صفات الذات لكن بمعنى آخر ، وطائفة تجعلها من صفات الفعل فتذهب إلى أنَّ الإرادة كالخلق والرزق تنتزع من فعله سبحانه وإعمال قدرته وهذه الطائفة أراحت نفسها من الإشكالات الواردة على كونها من الصفات الذاتية . وإليك الكلام حول نظريات هاتين الطائفتين .

---

(١) وسيوافيك في الصفات السلبيَّة أنَّ ذاته تعالى ليست محلاً للحوادث .

٢ ـ تفسير خصوص الإرادة الإلهية

لما كانت الإرادة بالمعاني المتقدمة غير مناسبة لساحته سبحانه ، ومن جانب آخر إنَّ الإرادة وكون الفاعل فاعلاً مريداً ـ في مقابل كونه فاعلاً مضّطراً ـ كمال فيه وعدمها يعد نقصاً فيه ، حاول الحكماء والمحققون توصيفه سبحانه بها بمعنىً يصح حملُه عليه وتوصيفُه به . وإليك تفسير هذه المحاولة بصور مختلفة .

أ ـ إرادته سبحانه علمُه بالنظام الأصلح

إنَّ إرادَته سبحانه علمُه بالنظام الأَصلح والأَكمل والأَتم . وإنما فسّروها بها فراراً من توصيفه سبحانه بأمر حدوثي وتدرُّجي ، وما يستلزم الفعل والإنفعال ، كما هو الحال في الإرادة الإنسانية .

قال صَدْر المتألهين : « معنى كونه مريداً أَنَّه سبحانه يَعْقِل ذاتَه ويعقِلُ نظامَ الخَيْر الموجود في الكُلِّ من ذاته ، وأَنَّه كيف يكون . وذلك النظام يكون لا محالة كائناً ومستفيضاً »[1] .

وقال أَيضاً : « إنَّ إرادته سبحانه بعينها هي علمه بالنظام الأَتم ، وهو بعينه هو الداعي لا أمرٌ آخر »[2] .

وقال المحقق الطوسي : « إنَّ إرادته سبحانه هي العلم بنظام الكُلّ على الوجه الأَتم ، وإذا كانت القدرة والعلم شيئاً واحداً ، مقتضياً لوجود الممكنات على النظام الأَكمل كانت القدرة والعلم والإرادة شيئاً واحداً في ذاته مختلفاً بالإعتبارات العقلية »[3] .

---

(١) الأسفار الأربعة ، ج ٦ ، ص ٣١٦ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٣٣٣ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣١ .

مناقشة هذه النظرية

لا شك أنّه سبحانه عالم بذاته وعالم بالنظام الأكمل والأتَمّ والأصلح ولكن تفسير الإرادة به يرجع إلى إنكار حقيقة الإرادة فيه سبحانه . فإنكارها في مرتبة الذات مساوق لإنكار كمال فيه ، إذ لا ريب أنّ الفاعل المريد أكمل من الفاعل غير المريد ، فلو فسّرنا إرادته سبحانه بعلمه بالنظام فقد نفينا ذلك الكمال عنه وعرفناه فاعلاً يشبه الفاعل المضطر في فعله . وبذلك يظهر النظر فيما أفاده المحقق الطوسي حيث تصورّ أنّ القدرة والعلم شيء واحد بذاته مختلفان بالإعتبارات العقلية . ولأجل عدم صحة هذا التفسير نرى أنّ ائمة أهل البيت (عليهم السلام) ينكرون تفسيرها بالعلم . قال بُكَيْر بن أعْيَن : قلت لأبي عبدالله الصادق (عليه السلام) : « علمه ومشيئته مختلفان أو متّفقان ؟

فقال (عليه السلام) : العلم ليس هو المشيئة ، ألا ترى أنك تقول سأفعل كذا إنْ شاءَ الله ، ولا تقول سأفعل كذا أن عَلِمَ الله »[1] .

وإنْ شئت قلت : إنَّ الإرادة صفة مخصِّصة لأحد المقدوريْن أي الفعل والترك ، وهي مغايرة للعلم والقدرة ، لأن خاصية القدرة صحة الإيجاد واللاإيجاد وذلك بالنسبة إلى جميع الأوقات وإلى طرفي الفعل والتّرك على السواء ، فلا تكون نفس الإرداة التي من شأنها تخصيص أحد الطرفين وإخراج القدرة عن كونها متساوية بالنسبة إلى الطرفين .

وأما العلم فهو من المبادىء البعيدة للإرادة ، والإرادة من المبادىء القريبة إلى الفعل ، فلا معنى لعدهما شيئاً واحداً .

نعم ، كون علمه بالمصالح والمفاسد مخصصاً لأحد الطرفين ، وإنْ كان أمراً معقولاً ، لكن لا يصح تسميتُه إرادةً وإن اشترك مع الإرادة في

---

(١) الكافي ، ج ١ ، ص ١٠٩ ، باب الإرادة .

النتيجة وهي تخصيص الفاعل قدرته بأحد الطرفين ، إذ الإشتراك في النتيجة لا يوجب أنْ يقوم العلم مقام الإرادة ويكون كافياً عن توصيفه بذلك الكمال أي الإرادة .

سؤال وجواب

ربما يقال : لماذا لا تكون حقيقة الإرادة نفس علمه سبحانه ؟ إذ لو كانت واقعية الأول غير واقعية الثاني للزمت الكثرة في ذاته سبحانه . والكثرة آية التركيب ، والتركيب يلازم الإمكان ، لضرورة احتياج الكُلّ إلى الأجزاء ، وهو تعالى منزه عن كل ذلك .

والجواب إنَّ معنى اتحاد الصفات بعضها مع بعض ، والكل مع الذات ، أن ذاته سبحانه علم كلها ، قدرة كلها ، حياة كلها وأن تلك الصفات بواقعياتها موجودة فيها على نحو البساطة وليس بعضها حياة وبعضها الآخر علماً ، وبعضها الثالث قدرة ، لاستلزام ذلك التركيب في الذات . ولا يُراد من ذلك إرجاع واقعية إحدى الصفات إلى الأخرى بأنْ يقال مثلاً : علمه قدرته . فإنَّ مردّ ذلك إلى إنكار جميع الصفات وإثبات صفة واحدة .

وباختصار إنَّ هناك واقعية واحدة بحتة وبسيطة اجتمع فيها العلم والحياة والقدرة بواقعياتها من دون أنْ يحدث في الذات تكثر وتركّب . وهذا غير القول بأنَّ واقعية إرادته هي واقعية علمه ، ليلزم من ذلك نفي واقعية الإرادة والمشيئة . فإنَّ مرد ذلك إلى نفي الإرادة . كما أنَّ القول بأنَّ واقعية قدرته ترجع إلى علمه مردّه إلى نفي القدرة لا إثبات الوحدة ولتوضيح المطلب نقول :

إنَّه يمكن أن تنتزع مفاهيم كثيرة من الشيء البسيط ويكون لكل مفهوم واقعية فيه من دون طروء التكثّر والتركُّب . وذلك مثل الإنسان الخارجي بالنسبة إلى الله سبحانه ، فهو كلهُ مقدور لله ، كما أنَّ كلّه معلوم لله . لا أنَّ بعضاً منه مقدور ، وبعضاً منه معلوم . فالكل مقدور ، وفي الوقت نفسه

معلوم . ومع ذلك ليست واقعية المعلوميّة نفس واقعية المقدوريّة .

وبهذا تقدر على تجويز أن تكون ذاتُه سبحانه علماً كلُّها ، وقدرةً كلُّها ، ويكون لكل وصف واقعية من دون طروء الكثرة والتركب[1] .

ب ـ إرادته سبحانه ابتهاجُهُ بفعلِهِ

إنَّ إرادته سبحانه ابتهاجُ ذاته المقدسة بفعلها ورضاها به . وذلك لأنه لما كانت ذاته سبحانه صرف الخير وتمامه ، فهو مبتهج بذاته أتمّ الإبتهاج وينبعث من الإبتهاج الذاتي ابتهاج في مرحلة الفعل ، فإنَّ من أحبَّ شيئاً أحب آثاره ولوازمه وهذه المحبة الفعلية هي الإرادة في مرحلة الفعل ، وهي التي وردت في الأخبار التي جعلت الإرادة من صفات فعله . فللإرادة مرحلتان : إرادة في مقام الذات ، وإرادة في مقام الفعل : فابتهاجه الذاتي إرادة ذاتية ، ورضاه بفعله إرادة في مقام الفعل .

يلاحظ عليه إنَّ هذه النظرية كسابقتها لا ترجع إلى محصّل . فإنَّ حقيقة الإرادة غير حقيقة الرضا ، وغير حقيقة الإبتهاج . وتفسير أحدهما بالآخر إنكار لهذا الكمال في ذاته سبحانه . وقد مرّ أنَّ كون الفاعل مريداً ، في مقابل كونه فاعلاً مضطراً موجباً ، أفضل وأكمل . فلا يمكن نفي هذا الكمال عن ذاته على الإطلاق ، بل يجب توصيفها بها على التطوير الخاص الذي مرّ مثله في تفسير الحياة ، وسيوافيك بيانه في هذا الباب .

ج ـ إرادته سبحانه إعمال القدرة والسلطنة

إنَّ جماعة من المتكلمين لما وقفوا على أنَّه لا يمكن توصيفه سبحانه بالإرادة وجعلها من صفات ذاته لأستلزامه بعض الإشكالات التي مرت عليك ، عمدوا إلى جعلها من صفات الفعل كالخالقية والرازقية . قالوا : «إنّا

---

(١) إنَّ للشيخ المحقق الأصفهاني في تعليقاته على الكفاية كلاماً في المقام ينفعك جداً ، فراجع نهاية الدراية ج ١ ، ص ١١٧ .

لا نتصور لإرادته تعالى معنى غير إعمال القدرة والسلطَنَة ، ولما كانت سلطنته تعالى تامة من جميع الجهات والنواحي ، ولا يتصور النقص فيها أبداً ، فبطبيعة الحال يتحقق الفعل في الخارج ويوجد صِرْفُ إعمال القدرة من دون توقفه على أيّة مقدمة أخرى ، كما هو مقتضى قوله سبحانه : ﴿ إنّما أمْرُهُ إذا أرادَ شَيْئاً أنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون ﴾ »[1] .

يلاحظ عليه إنَّ إعمال القدرة والسلطنة إما إختياريٌّ له سبحانه أو اضطراريٌّ ، ولا سبيل إلى الثاني لأنه يستلزم أنْ يكون تعالى فاعلاً مضطراً ولا يصح توصيفه بالقدرة ولا تسميته بالقادر . وعلى الأول ، فما هو مِلاك كونه فاعلاً مختاراً ؟ . لا بد أن يكون هناك قبل إعمال السلطنة وتنفيذ القدرة شيءٌ يدور عليه كونه فاعلاً مختاراً ، فلا يصح الأكتفاء بإعمال القدرة .

وباختصار ، إنَّ الإكتفاء بإعمال القدرة من دون إثبات اختيار له في مقام الذات بنحو من الأنحاء ، غير مفيد .

د ـ إرادته سبحانه نسبةُ تماميَّة السبب إلى الفعل

إنَّ العَّلامة الطباطبائي (قدس سره) جعل إرادته سبحانه صفة فعله ، نظير الخَلْق والرَّحمة . فالكل منتزع من مقام الإيجاد والفعل . قال : « تمامية الفعل من حيث السبب إذا نسبت إلى الفعل سميت إرادة له ، فهو مراد له تعالى .

وإذا نسبت إليه تعالى كانت إرادة منه فهو مريد ، كما أن كل ما يستكمل به الشيء في بقائه فهو رزق ، والشيء مرزوق ، والله تعالى رازق »[2] .

---

(١) سورة يس : الآية ٨٢ . المحاضرات ، ج ٢ ، ص ٣٨ .
(٢) تعاليق الأسفار ، ج ٦ ، ص ٣١٦ .

يلاحظ عليه إنَّه لو كان الملاك لإطلاق الإرادة هو تماميّة الفعل من حيث السَّبب ، يلزم صحة إطلاقها فيما إذا كان الفاعل المضطر تاماً في سببيَّته ، وهو كما ترى .

أضف إلى ذلك أنَّ تمامية السبب فيما إذا كان الفاعل عالماً وشاعراً ، حقيقةٌ ، والإرادةُ حقيقةٌ أُخرى . وقد قلنا إنَّه يجب إجراء الصفات على الله سبحانه بعد التجريد عن شوائب الإمكان والمادية ، مع التَّحفُّظ على معناها ، لا سَلْخها عن حقيقتها وواقعيتها .

هـ ـ الحق في الموضوع

الحق أنَّ الإرادة من الصفات الذاتية وتجري عليه سبحانه على التطوير الذي ذكرناه في « الحياة » ولأجل توضيح المطلب نأتي بكلمة مفيدة في جميع صفاته سبحانه وهي :

يجب على كل إلهي ـ في إجراء صفاته سبحانه عليه ـ تجريدها من شوائب النقص وسمات الإمكان ، وحملها عليه بالمعنى الذي يليق بساحته مع التحفظ على حقيقتها وواقعيتها حتى بعد التجريد .

مثلاً ، إنَّـا نصفه سبحانه بالعلم ، ونُجريه عليه مُجَرَّداً عن الخصوصيات والحدود الإمكانية ولكن مع التحفّظ على واقعيته ، وهو حضور المعلوم لدى العالِم . وأما كَوْنُ علمه كَيْفاً نفسانياً أو إضافةً بين العالِم والمعلوم ، فهو مُنَزّه عن هذه الخصوصيات . ومثل ذلك الإرادة ، فلا شك أنها وصف كمال له سبحانه ، وتجري عليه سبحانه مجرّدة عن سِمات الحدوث والطُروء والتَدرّج والانقضاء بعد حصول المراد ، فإنَّ ذلك كلَّه من خصائص الإرادة الإمكانية . وإنما يُراد من توصيفه بالإرادة كونه فاعلاً مختاراً في مقابل كونه فاعلاً مضطراً . وهذا هو الأصل المُتّبع في إجراء صفاته سبحانه وإليك توضيحه في مورد الإرادة :

إنَّ الفاعل إمّا أنْ يكون مؤثّراً بِطَبْعِه غيرَ عالم بفعله ، وهو الفاعل

الطبيعي ، كالنار بالنسبة إلى الإحراق . وإمَّا أن يكون عالماً بفعله غير مُريد له فيصدر منه الفعل عن شعور بلا إرادة كرعشة المرتعش . وإما أن يكون عالماً مريداً عن كراهة لمراده وإنما أراده لأجل أنَّه أقل الخطرين وأضعف الضررين ، كما في الفاعل المكره . وإمّا أن يكون فاعلاً مريداً لكن لا عن كراهة بل عن رضا بفعله وهو الفاعل المريد الراضي بفعله . والقسمان الأخيران وإن كانا يشتركان في كون الفاعل فيهما مريداً ، لكن لمّا كان الفاعل في القسم الأول منهما مقهوراً بعامل خارجي ، لا يُعد فعله مظهر للإختيار التام ، بخلاف الثاني فالفاعل فيه فاعل مختار تام وفعله مَجْلىً للإختيار .

وهذا الحصر الحقيقي الذي يدور بين النفي والإثبات يجرّنا إلى القول بأنَّ فاعليته سبحانه بأحد الوجوه الأربعة :

إمَّا أن يكون فاعلاً فاقداً للعلم ، أو يكون عالماً فاقداً للإرادة ، أو يكون عالماً ومريداً ولكن عن كراهة لفعله لأجل إحاطة قدرة قاهرة عليه ، أو يكون عالماً ومريداً راضياً بفعله . وفاعلية الباري سبحانه غير خارجة عن إحدى هذه الوجوه . والثلاثة الأول غير لائقة بساحته سبحانه فتعيّن كونه فاعلاً مريداً مالكاً لزمام فعله وعمله ، ولا يكون مقهوراً في الإيجاد والخلق . هذا من جانب .

ومن جانب آخر إنَّ الإرادة في المراتب الإمكانية لا تنفك عن الحدوث والتدرّج والانقضاء بعد حصول المراد ، ومن المعلوم إنَّ إجراءها بهذه السِمات على الله سبحانه ، محال لاستلزامه طروء الحدوث على ذاته . فيجب علينا في إجرائها عليه سبحانه حذف هذه الشوائب ، فيكون المراد من إرادته حينئذٍ اختياره وعدم كونه مضطراً في فعله ومجبوراً بقدرة قاهرة .

فلو صح تسمية هذا الإختيار بالإرادة فنِعم المراد ، وإلاّ وجب القول بكونها من صفات الفعل .

وبعبارة أُخرى : إنَّ الإرادة صفة كمال لا لأجل كونها حادثة طارئة

منقضية بعد حدوث المراد، وإنما هي صفة كمال لكونها رمز الإختيار وسِمَةَ المَقْهُوريّة حتى إنّ الفاعل المريد المُكْرَه له قِسْط من الإختيار ، حيث يختار أحد طرفي الفعل على الآخر تلو محاسبات عقلية فيرجح الفعل على الضرر المتوعد به . فإذا كان الهدف والغاية من توصيف الفاعل بالإرادة هو إثبات الإختيار وعدم المقهوريّة فتوصيفه سبحانه بكونه مختاراً غير مقهور في سلطانه ، غير مجبور في إعمال قدرته ، كاف في جري الإرادة عليه ، لأنّ المختار واجد لكمال الإرادة على النحو الأتم والأكمل . وقد مرّ أنه يلزم في إجراء الصفات ترك المبادي والأخذ بجهة الكمال ، فكمال الإرادة ليس في كونها طارئة زائلة عند حدوث المراد أو كون الفاعل خارجاً بها عن القوة إلى الفعل أو من النقص إلى الكمال . بل كمالها في كون صاحبها مختاراً ، مالكاً لفعله آخذاً بزمام عمله ، فلو كان هذا هو كمال الإرادة ، فالله سبحانه واجد له على النحو الأكمل إذْ هو الفاعل المختار غير المقهور في سلطانه ، ﴿ وَاللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ ﴾[1] .

الإرادة في السُنّة

يظهر من الروايات المأثورة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) أنّ مشيئته وإرادته من صفات فعله ، كالرازقيّة والخالقيّة ، وإليك نُبَذاً من هذه الروايات :

١ ـ روى عاصِم بن حُمَيْد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « قلت لم يَزَل الله مريداً ؟ قال إنَّ المريد لا يكون إلاّ لمرادٍ معه . لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد »[2] .

يبدو أنَّ الإرادة التي كانت في ذهن الراوي وسأل عنها هي الارادة

---

(١) سورة يوسف : الآية ٢١ .

(٢) الكافي ، ج ١ ، باب الإرادة ، ص ١٠٩ ، الحديث الأول .

بمعنى العزم على الفعل الذي لا ينفك غالباً عن الفعل . فـأراد الإمام هدايته إلى أنَّ الإرادة بهذا المعنى لا يمكن أن تكون من أوصافه الذاتية ، لأنه يستلزم قدم المراد أو حدوث المريد . ولأجل أن يتلقى الراوي معنى صحيحاً للإرادة ، يناسب مستوى تفكيره ، فَسّر (عليه السلام) الإرادة بالمعنى الذي يجري عليه سبحانه في مقام الفعل وقال : « لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد » أي ثم خلق . ولكن ما جاءت به الرواية لا ينفي أن تكون الإرادة من أوصافه الذاتية بشكل لا يستلزم قدم المراد ، وهو كونه سبحانه مختاراً بالذات غير مضطرٍ ولا مجبور .

وبذلك ظهر أنَّ لإرادته سبحانه مرحلتان كعلمه ، ولكلٍ تفسيره الخاص .

٢ ـ روى صَفْوان بن يَحيى قال : قلت لأبي الحسن (عليه السلام) : « أخبِرْني عن الإرادة من الله ، ومن الخلق » .

قال : فقال (عليه السلام) :«الإرادة من الخلق الضمير ، وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل وأما من الله تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك ، لأنه لا يُروّي ولا يَهمّ ولا يتفكر ، وهذه الصفات منفية عنه ، وهي صفات الخلق . فإرادة الله الفعل لا غير ذلك ، يقول له كن فيكون بلا لفظ ، ولا نُطْقٍ بلسان ، ولا هِمَّة ، ولا تَفَكُّر ، ولا كَيْف لذلك ، كما أنَّه لا كَيْف له »[1] .

وهذه الرواية تتحد مع سابقتها في التفسير والتحليل. فالإرادة التي كان البحث يدور عليها بين الإمام والراوي هي الإرادة بمعنى « الضمير وما يبدو للمريد بعد الضمير من الفعل » . ومن المعلوم أنَّ الإرادة بهذا المعنى سمة الحدوث ، وآية الإمكان ، ولا يصح توصيفه سبحانه به . ولأجل ذلك ركّز الإمام على نفيها بهذا المعنى عن الباري ، فقال : « لأنه لا يروّي ولا يهمّ ولا يتفكّر » .

---

(١) المصدر السابق ، الحديث ٣ .

ولكن ـ لأجل أن يتلقى الراوي مفهوماً صحيحاً عن الإرادة يناسب مستوى عقليّته فسّر الإمام الإرادة ، بالإرادة الفعليّة ، فقال : « فإرادة الله الفعل لا غير ذلك ، يقول له كن فيكون . . . ». فمع ملاحظة هذه الجهات لا يصح لنا أن نقول إنَّ الإمام بصدد نفي كون الإرادة من صفات الذات ، حتى بالمعنى المناسب لساحة قدسه سبحانه .

٣ ـ روى محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « المشيئة مُحْدَثَة »[١] .

والهدف من توصيف مشيئته سبحانه بالحدوث هو إبعاد ذهن الراوي عن تفسيرها بالعزم على الفعل وجعلها وصفاً للذّات ، فإنَّ تفسير الإرادة بهذا المعنى لا يخلو عن مفاسد ، منها كون المُراد قديماً . فلأجل ذلك فسّر الإمام الإرادة بأحد معنييها وهو الإرادة في مقام الفعل وقال : « المشيئة مُحَدَثَة » ، كناية عن حدوث فعله وعدمِ قدمه .

وبذلك تقدر على تفسير ما ورد حول الإرادة من الروايات التي تركز على كونها وصفاً لفعله سبحانه[٢] .

ثم إنَّ ها هنا أسئلة حول كون إرادته سبحانه من صفاته الذاتية ، وأنت بعد الإحاطة بما ذكرنا تقدر على الإجابة عنها . وإليك بعض تلك الأسئلة :

١ ـ إنَّ الميزان في تمييز الصفات الذاتيّة عن الصفات الفعلية ـ كما ذكره الشيخ الكليني في ذيل باب الإرادة ـ هو أنَّ الأولى لا تدخل في إطار النفي والإثبات بل تكون أحادية التعلق ، فلا يقال إنَّ الله يعلم ولا يعلم ، بخلاف الثانية فإنها تقع تحت دائرة النفي والإثبات فيقال إنَّ الله يُعطي ولا يعطي . فعلى ضوء هذا ، يجب أن تكون الإرادة من صفات الفعل إذ هي مما يتوارد عليها النفي والإثبات . يقول سبحانه : ﴿ يُريدُ الله بِكُمُ اليُسر وَلَا

(١) الكافي ، ج ١ ، باب الإرادة ، الحديث ٧ .

(٢) لاحظ الكافي ، لثقة الإسلام الكليني ، ج ١ ، ص ١٠٩ ـ ١١١ .

يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ ﴾[1] .

والجواب عن هذا السؤال بوجهين :

أحدهما : إنَّ الإرادة التي يتوارد عليها النفي والإثبات هي الإرادة في مقام الفعل ، وأما الإرادة في مقام الذات التي فسّرناها بكمال الإرادة وهو الإختيار ، فلا تقع في إطار النفي والإثبات .

وثانيهما : ما أجاب به صدر المتألهين معتقداً بأنَّ الله سبحانه إرادةً بسيطةً مجهولةَ الكُنه وأن الذي يتوارد عليه النفي والإثبات ، الإرادة العددية الجزئية المتحققة في مقام الفعل . وأما أصل الإرادة البسيطة ، وكونه سبحانه فاعلاً عن إرادة لا عن اضطرار وإيجاب ، فلا يجوز سلبه عن الله سبحانه . وأنَّ منشأ الاشتباه هو الخلط بين الإرادة البسيطة في مقام الذات ، التي لا تتعدد ولا تتثنى ، وبين الإرادة العددية المتحققة في مقام الفعل التي تتعدد وتتثنى ويرد عليها النفي والإثبات .

قال : « فرق بين الإرادة التفصيليّة العددية التي يقع تعلّقها بجُزْئِيٍّ من أعداد طبيعة واحدة أو بكل واحدٍ من طَرَفَيْ المقدور كما في القادرين من الحيوانات ، وبين الإرادة البسيطة الحقّة الإلهية التي يَكِلّ عن إدراكها عقول أكثر الحكماء فضلاً عن غيرهم »[2] .

٢ ـ لو كانت الإرادة نفس ذاته سبحانه لزم قدم العالم ، لأنها متحدة مع الذات والذات موصوفة بها وهي لا تنفك عن المراد .

يلاحظ عليه أولاً ـ إنَّ الإشكال لا يختص بمن جعل الإرادة بمعناها الحقيقي وصفاً لذاته سبحانه ، بل الإشكال يتوجه أيضاً على من فسّر إرادته بالعلم بالأصلح لاستناد وجود الأشياء إلى العلم بالنظام الأتمّ الذي هو عَيْن ذاته ، واستحالة انفكاك المعلول عن العلّة أمر بَيِّن من غير فرق بين [illegible] مَة

---

(١) سورة البقرة : الآية ١٨٥ .

(٢) الأسفار ، ج ٦ ، ص ٣٢٤ .

هذا العلم إرادة أو غيرها ، فلو كان النظام الأصلح معلولاً لعلمه والمعروص أنَّ علمه قديم للزم قدم النظام لقدم علّته .

وثانياً ـ إذا قلنا بأنَّ إرادته سبحانه عبارة عن كونه مختاراً غير ملزم بواحد من الطرفين ، لا يلزم عندئذٍ قِدَم العالم إذا اختار إيجاد العالم متأخراً عن ذاته .

وثالثاً ـ إنَّ لصدر المتألهين ومن حذا حذوه من الاعتقاد بالإرادة الذاتية البسيطة المجهولة الكُنْه ، أنْ يجيب بأنَّ جَهْلَنا بحقيقة هذه الإرادة وكيفيّة إعمالها يصُدّنا عن البحث عن كيفية صدور فعله عنه وأنَّه لماذا خلق حادثاً ولم يخلق قديماً .

وها هنا نكتة نعلقها على هذا البحث بعد التنبيه على أمر وهو أنَّ الزمان كَمٌّ مُتّصل يُنتزع من حَرَكة الشيء وتغيّره من حال إلى حال ومن مكان إلى مكان ومن صورة نوعية إلى أخرى ، فمقدار الحركة عبارة عن الزمان ، فلولا المادة وحركتها لما كان للزمان مفهوماً حقيقياً بل مفهوم وهمي .

هذا ما أثبتته الأبحاث العميقة في الزمان والحركة . وقد كان القدماء يزعمون أنَّ الزمان يتولد من حركة الأفلاك والنيّرين وغير ذلك من الكواكب السيارة ، ولكن الحقيقة إنَّ كل حركة حليفة الزمان وراسمته ومولدته . إن التبدلات عنصرية كانت أو أثيرية ، مشتملة على أمرين : الأول ، حالة الانتقال من المبدأ إلى المنتهى ، سواء أكان الإنتقال في الوصف أو في الذات . الثاني ، كَوْن ذلك الانتقال على وجه التدريج والسيلان لا على نحو دَفْعي .

فباعتبار الأمر الأول تُوصف بالحركة ، وباعتبار الثاني تُوصف بالزمان . فكأنَّ شيئاً واحداً باسم التغير والتبدل والإنتقال يكون مبدأ الانتزاع مفهومين منه ، لكن كل باعتبار خاص ، هذا من جانب .

ومن جانب آخر إنَّ المادة تتحقق على نحو التدريج والتجزئة ولا يصحّ وقوعها بنحو جمعي ، لأن حقيقتها حقيقة سيّالة متدرجة أشبه بسيلان الماء ،

فكل ظاهرة ماديّة تتحقق تلو سبب خاص ، وما هذا حاله يستحيل عليه التحقق الجمعي أو تقدم جزء منه أو تأخره بل لا مناص عن تحقُّق كل جزء في ظرفه وموطنه ، وبهذا الاعتبار تشبه الأرقام والأعداد ، فالعدد « خمسة » ليس له موطن إلاّ الوقوع بين « الأربعة والستة » . وتقدمه على موطنه كتأخره عنه مستحيل . وعلى ذلك فالأسباب والمسببات المترتبة بنظام خاص يستحيل عليها خروج أي جزء من أجزائها عن موطنه ومحله .

إذا عرفت هذا الأمر نرجع إلى بيان النكتة وهي ماذا يريد القائل من قوله لو كانت الإرادة صفة ذاتية لله سبحانه يلزم قدم العالم . فإن أراد أنَّه يُلزم تحقق العالم في زمان قبله وفي فترة ماضية فهذا ساقط بحكم المطلب الأول ، لأنَّ المفروض أنَّه لازمان قبل عالم المادة لما عرفت من أنَّ حركة المادة ترسم الزمان وتولده .

وإنْ أراد لزوم تقديم بعض أجزائه على البعض الآخر أو على مجموع العالم فقد عرفت استحالته ، فإنَّ إخراج كل جزء عن إطاره أمرٌ مستحيل مستلزم لانعدامه .

ثم إنَّ لصدر المتألهين في هذا المقام كلاماً عميقاً فمن أراد الإطلاع فليرجع إليه[1] .

* * *

(١) الأسفار ، ج ٦ ، ص ٣٦٨ .

الصفات الثبوتية الذاتية

(٨)

الأزلية والأبديـة

إنَّ الأزليَّة والأبديّة من صفاته سبحانه ، كما أنَّ الأزليّ والأبديّ من أسمائه . وقد يطلق مكانهما القديم الباقي ، فالقِدَم على الإطلاق ، والبقاء كذلك من صفاته ، وعليه فهو سبحانه قديم أزلي ، باق أبدي . ويطلق عليه الأولان لأجل أنَّه المصاحب لمجموع الأزمنة المحققة أو المقدرة في الماضي ، كما يطلق عليه الآخران لأجل أنَّه الموجود المستمر الوجود في الأزمنة الآتية محققة كانت أم مقدرة . وربما يطلق عليه السَّرمَدي بمعنى الموجود المجامع لجميع الأزمنة السابقة واللاَّحقة .

وباختصار إنَّ توصيفه بالقديم الأزلي بالنسبة إلى الماضي ، وبالباقي الأبدي بالنسبة إلى المستقبل . هذا ما عليه المتكلمون في تفسير هذه الأسماء والصفات .

ولكن هذا التفسير يناسب شأن الموجود الزماني الذي يصاحب الأزمنة المحققة أو المقدرة ، الماضية أو اللاحقة ، والله سبحانه منزّه عن الزمان والمصاحبة له ، بل هو خالق للزمان سابقِه ولاحقِه ، فهو فوق الزمان والمكان ، لا يحيطه زمان ولا يحويه مكان . وعلى ذلك فالصحيح في التفسير أن يقال إنَّ الموجود الإمكاني ما يكون وجوده غير نابع من ذاته ، بل

يكون مسبوقاً بالعدم ويطرأ عليه الوجود من قِبَل عِلّته ، ويقابله واجب الوجود وهو ما يكون وجوده نابعاً من ذاته ، وواجباً بذاته ، يمتنع عليه تطرق العدم ولا يلابسه أبداً . ومثل ذلك لا يسبق وجوده العدم ، فيكون قديماً أزلياً . كما يمتنع أن يطرأ عليه العَدَم ، فيكون أبدياً باقياً .

وباختصار ، ضرورة الوجود وحتميته طاردةٌ للعدم أزلاً وأبداً وإلاّ لا يكون واجب الوجود بل ممكنه ، وهو خلف الفرض .

وأما برهان هذه الصفات الأربع التابعة لوجوب وجوده فقد مضى بيانه عند البحث عن لزوم انتهاء الموجودات الإمكانية إلى واجب ضروري قائم بنفسه وبذاته ، وإلاّ يمتنع ظهور الموجودات الإمكانية وتحققها .

وأمّا عدّ الأزلي والأبدي والقديم والباقي من أسمائه سبحانه ، فعلى القول بأنَّ أسماءه سبحانه توقيفية ، لا يصح تسميته تعالى إلاّ بما ورد في الكتاب والسنّة . والذي ورد منها في الروايات المروية عن الرسول الكريم والأئمة (عليهم السلام) هو الأخيران أعني « القديم » و « الباقي » ، دون الأوّلَيْن ، كما سيوافيك في آخر الفصل عند التعرض لأسمائه تعالى في الكتاب والسنّة .

إلى هنا تم البحث عن الصفات الثبوتية الذاتية وهي لا تنحصر في الثمانية التي تعرضنا لها ، فكل كمال يعد كمالاً مطلقاً فهو تعالى متصف به ، كما أنَّ كل نقص فهو منزه عنه . وكلُّ أسمائه التي وردت في الكتاب والسنّة تشير إلى كماله تعالى وتدفع الحاجة والنقص عن ساحة قدسه ، فلو أردنا توصيفه سبحانه بوصف واحد جَمْعيّ ، فهو الكمال المُطلق أو الغِنىَ المحض . وإذا أردنا تفسير ذلك الكمال والوصف الواحد الجامع لجميع الصفات ، فيكفي جعل الصفات الثمان الثبوتية التي بحثنا عنها شرحاً له . ومن هنا يجعل الإسم الواحد من أسمائه سبحانه وهو « الله » رمزاً للذات المستجمعة لجميع الصفات الكمالية .

هذا كله حول صفاته الثبوتيّة الذاتيّة ، ويقع البحث في الباب الثاني

التالي حول صفاتِهِ الثبوتيَّة الفعليّة ، وقد تقدم الفرق بينهما وتأتي الإشارة إليه مجدَّداً .

* * *



الباب الثاني
الصفات الثبوتية الفعلية

١ - التَّكلُّم .
٢ - الصِّدق .
٣ - الحِكْمة .



الصفات الثبوتية الفعلية

قد عرفت عند تقسيم صفاته سبحانه أنّها على نوعين : صفات الذات ، وصفات الفعل ، وقلنا بأن الفرق بين النوعين هو أنّ الصفات التي يكفي في توصيفه سبحانه بها فرض ذاتـه فهي صفات الذات ، كالقدرة والحياة والعِلْم .

وأما الصفات التي يتوقف توصيفه سبحانه بها على صدور فعل منه وفرض شيء غير الذات فهي صفات الفعل المنتزعة من فعله سبحانه . وإلى هذا الفرق يرجع ما اشتهر في الكتب الكلامية من أنّ كل وصف لا يقبل النفي والإثبات ويكون أحاديّ التعلّق فهو صفة الذات ، وما لا يكون كذلك ويقع في إطار النفي تارة والإثبات أخرى فهو صفة الفعل . فلا يقال إنه سبحانه يعلم ولا يعلم ، ولكن يقال إنه سبحانه يغفر ولا يغفر . والهدف في هذا المقام هو البحث عن بعض صفات فعله سبحانه كالتكلّم والصّدق ، فهو سبحانه متكلم وصادق . فإنّ له سبحانه حسب أسمائه وصفاته مجالي في عالم الإيجاد ، ومظاهر في عالم الخَلْق ، فهو مُحيي ومُميت ، ورازق ومُنعم ، ورحيم وغفور إلى غير ذلك من أسمائه وصفاته التي ستوافيك في آخر الفصل بإذنه تعالى .

* * *



الصفات الفعلية

(١)

التَّكَلُّم

أجمع المسلمون تبعاً للكتاب والسنَّة على كونه سبحانه متكلماً ويبدو أنَّ البحث في هذا الوصف هو أوّل مسألة طرحت على بساط المناقشات في تاريخ علم الكلام وإن لم يكن أمراً قطعياً . وقد شغلت مسألة الكلام الإلهي ، وأنه ما هو ، وهل هو حادث أو قديم ، بال العلماء والمفكّرين الإسلاميين في عصر الخلفاء ، وحدثت بسببه مشاجرات بل صدامات دامية ذكرها التاريخ وسجل تفاصيلها وعرفت بـ « محنة خلق القرآن » ويمكننا أن نلاحظ لذلك عاملين رئيسيين :

الأول : الفتوحات الإسلامية التي أوجبت اختلاط المسلمين بغيرهم وصارت مبدأً لاحتكاك الثقافتين الإسلامية والأجنبية . وفي ذلك الخضمّ المشحون بتضارب الأفكار طرحت مسألة تكلمه سبحانه في الأوساط الإسلامية .

الثاني : ترويج الخلفاء البحث عن هذه المسألة ونظائرها حتى ينصرف المفكرون عن نقد أفعالهم وانحرافاتهم .

ولا بدّ من التنبيه على مصدر بث هذه الفكرة بالخصوص فنقول : إنَّ البحث في حقيقة كلامه سبحانه أولاً ، وكونه مخلوقاً أو غير مخلوق ، حادثاً

أو قديماً ثانياً ، مما أثاره النصارى الذين كانوا في حاشية البيت الأموي وعلى رأسهم يوحنا الدمشقي الذي كان يشكّك المسلمين في دينهم . فبما أن القرآن نصّ على أنَّ عيسى بن مريم كلمة الله ألقاها إلى مريم ، صار ذلك وسيلة لأن يبث هذا الرجل بين المسلمين قِدَم كلمة الله عن طريق خاص ، وهو أنه كان يسألهم : أكلمة الله قديمة أو لا ؟ .

فإنْ قالوا : قديمة .

قال : ثبت دعوى النصارى بأنَّ عيسى قديم .

وإن قالوا : لا .

قال : زعمتم أنَّ كلامه مخلوق .

فلأجل ذلك قامت المعتزلة لحسم مادة النزاع ، فقالوا : إنَّ القرآن حادث لا قديم ، مخلوق لله سبحانه .

ولمّا لم تكن هذه المسألة مطروحة في العصور السابقة بين المسلمين تشعبت فيها الآراء وتضاربت الأقوال ، حتى لقد صدرت بعض النظريات الموهونة جداً كما سيأتي . لكن نظرية المعتزلة لاقت القبول في عصر الخليفة المأمون إلى عصر المتوكل ، إلاّ أنَّ الأمر انقلب من عصر المتوكل إلى زمن انقضاء المعتزلة لصالح أهل الحديث والحنابلة .

وفي الفترتين وقعت حوادث مؤسفة وأريقت دماء بريئة ، شغلت بال المسلمين عن التفكر فيما يهمهم من أمر الدّين والدّنيا ، وكم لهذه المسألة من نظير في تاريخ المسلمين !! .

وقبل الخوض في المقصود نقدم أُموراً :

الأول ـ إنَّ وصف الكلام عند الأشاعرة والكلابيّة ـ الذين أثبتوا لله كلاماً قديماً ـ من صفات الذات ، بخلاف المعتزلة والإمامية فهو عندهم من صفات فعله وسيوافيك الحق في ذلك . وقد حدث ذلك الاختلاف من ملاحظة قياسين متعارضين ، فالأشاعرة تبعوا القياس التالي :

كلامه تعالى وصف له ، وكل ما هو وصف له فهو قديم ، فكلامه تعالى قديم . وأما غيرهم فقد تبعوا قياساً غيره ، وهو : كلامه تعالى مؤلف من أجزاء مترتبة متفاوتة متعاقبة في الوجود ، وكل ما هو كذلك فهو حادث ، فكلامه تعالى حادث .

والأشاعرة ـ لأجل تصحيح كونه قديماً ـ فسّروه بأنّه معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسي . والمعتزلة والإمامية أخذوا بالقياس الثاني وقالوا إنّ معنى كلامه أنّه موجد للحروف والأصوات في الخارج ، فهو حادث .

ولبعض الحنابلة هنا قول آخذ بكلا القياسين المتناقضين حيث قالوا إنّ كلامه حروف وأصوات قائمة بذاته وفي الوقت نفسه هي قديمة ، وهذا من غرائب الأقوال والأفكار .

الثاني : إنّ تفسير كونه سبحانه متكلماً لا ينحصر في الآراء الثلاثة المنقولة عن الأشاعرة والعدلية (المعتزلة والإمامية) والحنابلة ، بل هناك رأي رابع أيدّته البراهين الفلسفية وأوضحته النصوص القرآنية وورد في أحاديث أئمة أهل البيت ، وحاصله : إنّ العالم بجواهره وأعراضه ، فعله وفي الوقت نفسه كلامُه ، وسوف يوافيك توضيح هذه النظرية .

الثالث : إن الطريق إلى ثبوت هذه الصفة عند الأشاعرة هو العقل وعند العدلية هو السمع ، وسوف يوافيك دليل الأشاعرة عند البحث عن نظريتهم .

وأمّا النقل فقد تضافرت الآيات على توصيفه به ، قال تعالى : ﴿ وِمِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللهُ ﴾[1] . وقال تعالى : ﴿ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسى تَكْليماً ﴾[2] . وقال سبحانه : ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسى لِميقاتِنا وَكَلَّمه رَبُّه ﴾[3] . وقال تعالى : ﴿ وَمَا كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمهُ اللهُ إلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَو يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ

---

(١) سورة البقرة : الآية ٢٥٢ .

(٢) سورة النساء : الآية ١٦٤ .

(٣) سورة الأعراف : الآية ١٤٣ .

بِإِذْنِهِ مَا يَشَآءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ قَدِيرٌ ﴾[1] وقد بَيَّن تعالى أن تكليمه الأنبياء لا يعدو عن الأقسام التالية :

١ ـ « إلاَّ وحياً » .
٢ ـ « أو من وراء حجاب » .
٣ ـ « أو يرسل رسولاً » .

فقد أشار بقوله : ﴿ إلاَّ وحياً ﴾ إلى الكلام المُلقى في روْع الأنبياء بسرعة وخفاء .

كما أشار بقوله : ﴿ أو من وراء حجاب ﴾ إلى الكلام المسموع لموسى (عليه السلام) في البقعة المباركة . قال تعالى : ﴿ فَلَمّا أتاهُ نُودِيَ ﴿ مِنْ شَاطِيءِ الوَادِي الأَيْمَنِ في البُقْعَةِ المُبارَكَةِ ، مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسى إِنّي أنا الله رَبُّ العَالَمِين ﴾[2] .

وأشار بقوله : ﴿ أو يرسل رسولاً ﴾ إلى الإلقاء الذي يتوسط فيه ملك الوحي ، قال سبحانه : ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ ﴾[3] ففي الحقيقة الموحي في الأقسام الثلاثة هو الله سبحانه تارة بلا واسطة بالإلقاء في الرَّوْع ، أو بالتكلم من وراء حجاب بحيث يُسمع الصوت ولا يُرى المتكلم ، وأُخرى بواسطة الرسول . فهذه الأقسام الثلاثة هي الواردة في الآية المباركة .

الرابع : في حقيقة كلامه سبحانه .

قد عرفت أنه لا خلاف بين المسلمين في توصيفه سبحانه بالتكلم وإنما الخلاف في حقيقته أولاً ، ويتفرع عليه حدوثه وقدمه ثانياً ، فيجب البحث في مقامين .

* * *

(١) سورة الشورى : الآية ٥١ .
(٢) سورة القصص : الآية ٣٠ .
(٣) سورة الشعراء : الآية ١٩٤ .

المقام الأول ـ حقيقة كلامه تعالى

إليك فيما يلي الآراء المطروحة في حقيقة كلامه تعالى :

أ ـ **نظرية المعتزلة** : قالت المعتزلة ، كلامه تعالى أصوات وحروف ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبي . وقد صرح بذلك القاضي عبد الجبار فقال : « حقيقة الكلام ، الحروف المنظومة ، والأصوات المقطّعة ، وهذا كما يكون مُنْعِماً بِنِعْمَةٍ توجَد في غيره ، ورازقاً بِرِزْقٍ يُوجد في غيره ، فهكذا يكون متكلماً بإيجاد الكلام في غيره وليس من شرط الفاعل أن يَحِلّ عليه فعلاً »[١] .

والظاهر أنَّ كونه سبحانه متكلماً بهذا المعنى لا خلاف فيه ، إنَّما الكلام في حصر التكلم بهذا المعنى . قال في شرح المواقف : « هذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره بل نحن نقوله ونسميه كلاماً لفظياً ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى ولكن نثبت أمراً وراء ذلك »[٢] .

يلاحظ على هذه النظرية أنَّ ما ذكره من تفسير كلامه سبحانه بإيجاد الحروف والأصوات في الأشياء ، إنَّما يصح في الكلام الذي يخاطب به سبحانه شخصاً أو أمة . فطريقه هو ما ذكره المعتزلة ، وإليه ينظر ما ذكرنا من الآيات حول تكليمه سبحانه موسى أو غيره[٣] . وأمَّا إذا لم يكن هناك مخاطب خاص لجهة الخطاب فلا بدّ أن يكون كلامه سبحانه على وجه الإطلاق هو فعله المُنْبِىء عن جماله ، المظهر لكماله . فاكتفاء المعتزلة بما ذكروا من التفسير إنَّما يناسب القسم الأول ، وأمَّا القسم الثاني فلا ينطبق عليه . إذ فعله على وجه الإطلاق ليس من قبيل الأصوات والألفاظ ، بل عبارة عن الأعيان الخارجية والجواهر والأعراض . وقد سَمَّى سبحانه فعلَه

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ، المتوفي عام ٤١٥ ، ص٥٢٨ . وشرح المواقف للسيد الشريف ص ٤٩٥ .

(٢) شرح المواقف ، ج ١ ، ص ٧٧ . وسيوافيك الأمر الآخر الذي يثبته الأشاعرة .

(٣) قال سبحانه : ﴿ وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيماً ﴾ سورة النساء : الآية ١٦٤ . وقال سبحانه : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إلاَّ وَحْياً . . ﴾ سورة الشورى : الآية ٧١ .

كلاماً في غير واحد من الآيات وهذه هي النظرية التي نذكرها فيما يلي :

ب ـ **نظرية الحكماء** : لا شك أنَّ الكلام في أنظار عامة الناس هو الحروف والأصوات الصادرة من المتكلم ، القائمة به . وهو يحصل من تَمَوُّج الهواء واهتزازه بحيث إذا زالت الأمواج زال الكلام معه . ولكن الإنسان الاجتماعي يتوسَّع في إطلاقه فيطلق الكلام على الخطبة المنقولة أو الشعر المروي عن شخص ، ويقولِ هذا كلام النبي أو إلقاء امرىء القيس ، مع أنَّ كلامهما قد زال بزوال الموجات والاهتزازات . وما هذا إلّا من باب التوسُّع في الإطلاق ومشاهدة ترتّب الأثر على المروي والمنقول .

وعلى هذا فكل فعل من المتكلم أفاد نفس الأثر الذي يفيده كلامه من إبراز ما يكتنفه الفاعلِ في سريرته من المعاني والحقائق ، يصح تسميته كلاماً من باب التوسّع والتّطوير . وقد عرفت أنَّ المصباح وضع جينما وضع على مصداق بسيط لا يعدو الغصن المشتعل . ولكن لما كان أثره ـ وهو الإنارة موجوداً في الجهاز الزيتي والغازي والكهربائي أطلق على الجميع ، ومثل ذلك الحياة على النحو الذي أوضحناه . فإذا صحت تلك التسمية وجاز ذلك التوسع في ذينك اللفظين ، يجوز في لفظ « الكلام » فهو وإنْ وُضع يوم وضع للأصوات والحروف المتتابعة الكاشفة عمّا يقوم في ضمير المتكلم من المعاني ، إلّا أنَّه لو وجد هناك شيء يفيد ما تفيده الأصوات والحروف المتتابعة بنحو أعلى وأتم لصحت تسميته كلاماً أو كلمة . وهذا الشيء الذي يمكن أن يقوم مقام الكلام اللفظي هو فعل الفاعل الذي يليق أن يسمى بالكلام الفعلي ، ففعل كل فاعل يكشف عن مدى ما يكتنفه الفاعل من العلم والقدرة والعظمة والكمال . غير أنَّ دلالة الألفاظ على السرائر والضمائر اعتبارية ودلالة الأفعال والآثار على ما عليه الفاعل والمؤثر من العظمة تكوينية .

ولأجل ذلك نرى أنَّه سبحانه يصف عيسى بن مريم بأنَّه كلمة الله التي ألقاها إلى مريم العذراء ويقول :

﴿ يآ أهْلَ الكِتابِ لا تَغْلُوا في دينِكُمْ ولا تَقُولُوا على الله إلَّا الحقَّ . إنَّما المَسيحُ عيسى آبنُ مَرْيَمَ رَسولُ الله وكَلِمَتُهُ أَلقاها إلى مَرْيَمَ ورُوحٌ مِنْهُ ﴾[1] .

وكيف لا يكون سيدنا المسيح كلمةَ الله مع أنه يكشف عن قدرةِ الله سبحانه على خلق الإنسان في الرحم من دون لقاء بين أُنثى وذكر ، ولأجل ذلك عدّ وجوده آية ومعجزة .

وفي ضوء هذا الأصل يَعُدّ سبحانه كل ما في الكون من كلماته ويقول : ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ البَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ البَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنا بِمِثْلِهِ مَدَدَاً ﴾[2] .

ويقول سبحانه : ﴿ وَلَوْ أَنَّ مَا في الأرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ والبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِماتُ الله ﴾[3] .

يقول علي (عليه السلام) : « يَقُول لِما أَرادَ كَوْنَهُ كُنْ ، فَيَكُونْ . لا بِصَوْتٍ يَقْرَع ، ولا بِنداءٍ يُسمع ، وإنَّما كلامُه سبحانَهُ فِعلٌ منه ، أَنشأه ومثّلهُ ، لم يكن من قبل ذلك كائناً ، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً »[4] .

وقد نقل عنه (عليه السلام) أنَّه قال مبيّناً عظمة خلقة الإنسان :

أتزعم أنّكَ جرمٌ صغيرٌ ... وفيكَ انطوى العالمُ الأكبرُ
وأنتَ الكتابُ المبينُ الذي ... بـأحْرُفِـهِ يَظْهَـرُ المُضْمَـرُ

فكل ما في صحيفة الكون من الموجودات الإمكانية كلماته ، وتخبر عمّا في المبدأ من كمالٍ وجمالٍ وعلمٍ وقدرةٍ .

وهناك كلام للعلامة الطباطبائي قدس سره نأتي بخلاصته :

---

(١) سورة النساء : الآية ١٧١ .
(٢) سورة الكهف : الآية ١٠٩ .
(٣) سورة لقمان : الآية ٢٧ .
(٤) نهج البلاغة ، الخطبة ١٨٦ .

ما يُسمى عند الناس قولاً وكلاماً عبارةٌ عن إبراز الإنسان المتكلم ما في ذهنه من المعنى بواسطة أصوات مؤلفة موضوعة لمعنى ، فإذا قرع سمعَ المخاطب أو السامع انتقل المعنى الموجود في ذهن المتكلم إلى ذهنهما فحصل بذلك الغرض من الكلام وهو التفهيم والتَفَهّم . وهناك نكتة نبه عليها الحكماء فقالوا : حقيقة الكلام متقوّمة بما يدل على معنى خفي مُضمر ، وأما بقية الخصوصيات ككونه بالصوت الحادث في صدر الإنسان ، ومروره من طريقْ الحنجرة واعتماده على مقاطع الفم وكونه بحيث يقبل أنْ يقع مسموعاً ، فهذه خصوصيات تابعة للمصاديق وليست دخيلة في حقيقة المعنى الذي يَتَقوّم به الكلام .

فالكلام اللفظي الموضوع ، الدال على ما في الضمير ، كلام . وكذا الإشارة الوافية لإراءة المعنى ، كلام ، كما أنَّ إشارتك بيدك إلى القعود والقيام ، أمر وقول . وكذا الوجودات الخارجية فإنها لمّا كانت حاكية بوجودها عن وجود علّتها ، وبخصوصياتها عن الخصوصيات الكامنة فيها ، صارت الوجودات الخارجية ـ بما أنَّ وجودها مثال لكمال علّتها ـ كلاماً . وعليه فمجموع العالم الإمكاني كلام الله سبحانه ، يتكلم به بإيجاده وإنشائه ، فيظهر المكنون من كمال أسمائه وصفاته . وكما أنّه تعالى خالق العالَم والعالَم مخلوقه ، كذلكَ هو تعالى متكلم بالعالم ، مظهر به خبايا الأسماء والصفات ، والعالم كلامه[1] .

قال أمير المؤمنين وسيد الموحدين (عليه السلام) في نهج البلاغة : « يُخْبِرُ لا بلسانٍ ولَهَواتٍ ، ويَسْمَعُ لا بخُروق وأدواتٍ ، يقُول ولا يَلفِظُ ، ويَحْفَظُ ولا يَتحَفَّظُ ، ويُريد ولا يُضْمِر ، يُحِبّ ويرضى من غير رِقّة ، ويُبْغِضُ ويغضب من غير مشقّة ، يقول لمن أراد كونه كن فيكون ، لا بصوت يَقْرَع ، ولا بنداءٍ يُسْمَع ، وإنما كلامه سبحانه فِعْلٌ منه أنشأه وَمَثَّلَهُ ، لم يكن من قبل ذلك كائناً ، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً »[2] .

---

(١) الميزان ، ج ٢ ، ص ٣٤٢ .
(٢) نهج البلاغة ، الخطبة ١٨٤ .

وإلى ذلك يشير المحقق السبزواري في منظومته بقوله :

لسالك نهج البلاغة انتَهَجْ　　كلامه سبحانه الفعل خَرَجْ
إنْ تَدْرِ هذا ، حمدَ الأشيا تعرِفْ　　إنْ كلماتُه إليها تُضفْ[1] .

إلى هنا وقفت على نظرية الحكماء في كلامه سبحانه وقد حان وقت البحث عن نظرية الأشاعرة في هذا المقام .

ج ـ **نظرية الأشاعرة** : جعلت الأشاعرة التكلم من الصفات الذاتيّة ، ووصفوا كلامه سبحانه بالكلام النفسي ، وقالوا : إنَّ الكلام النفسي غير العلم وغير الإرادة والكراهة . وقد تفننوا في تقريب ما ادّعوه بفنون مختلفة ، وقبل أن نقوم بنقل نصوصهم نرسم مقدمة مفيدة في المقام فنقول : لا شك أنَّ المتكلم عندما يخبر عن شيء ففيه عدة تصورات وتصديق ، كلها من مقولة العلم ، أما التصور فهو عبارة عن إحضار الموضوع والمحمول والنسبة بينهما في الذهن . وأما التصديق فهو الإذعان بنفس النسبة على المشهور . ولا شك أنَّ التصور والتصديق شعبتا العلم . والعلم ينقسم إليهما . وقد قالوا : العلم إنْ كان إذعاناً بالنسبة فتصديق وإلاَّ فتصور . هذا في الإخبار عن الشيء .

وأما الإنشاء ، ففي مورد الأمر ، إرادة في الذهن وفي مورد النهي ، كراهة فيه . وفي الاستفهام والتمني والترجيّ ما يناسبها .

فالأشاعرة قائلون بأنَّ في الجمل الإخبارية ـ وراء العلم ـ وفي الإنشائية ، كالأمر والنهي مثلاً ، وراء الإرادة والكراهة ، شيء في ذهن المتكلم يسمى بالكلام النفسي وهو الكلام حقيقة ، وأما الكلام اللفظي فهو تعبير عنه ، وهذا الكلام (النفسي) في الإنسان حادث بتبع حدوث ذاته ، وفيه سبحانه قديم لقدم ذاته ، ولأجل إيضاح الحال نأتي بنصوص أقطاب الأشاعرة في المقام .

---

(١) شرح منظومة السبزواري ، لناظمها ، ص ١٩٠ .

١ ـ قال الفاضل القوشجي في شرح التجريد : « إنَّ من يورد صيغة أمر أو نهي أو نداء أو إخبار أو إستخبار أو غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبّر عنها ، نسمّيها بالكلام الحسّي . والمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خِلْده ، لا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات ، ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع على موجبه ، هو الذي نسمّيه الكلام »[1] .

ولا يخفى أن ما ذكره مجمل لا يعرب عن شيء واضح ، ولكن الفضل بن روزبهان ذكر كلاماً أوضح من كلامه .

٢ ـ قال الفضل في نهج الحق : « إنَّ الكلام عندهم لفظ مشترك يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة ، وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذي يعبر عنه بالألفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة ، وهو قديم قائم بذاته . ولا بد من إثبات هذا الكلام ، فإنَّ العرف لا يفهمون من الكلام إلّا المؤلف من الحروف والأصوات فنقول :

ليرجع الشخص إلى نفسه أنَّه إذا أراد التكلّم بالكلام فهل يفهم من ذاته أنَّه يزوّر ويرتب معاني فيعزِم على التكلّم بها ، كما أنَّ من أراد الدخول على السلطان أو العالم فإنه يرتب في نفسه معاني وأشياء ويقول في نفسه سأتكلم بهذا . فالمنصف يجد من نفسه هذا البتَّة . فها هو الكلام النفسي .

ثم نقول على طريقة الدليل إنَّ الألفاظ التي نتكلم بها لها مدلولات قائمة بالنفس فنقول هذه المدلولات هي الكلام النفسي »[2] .

يلاحظ عليه : إنَّ ما ذكره صحيح ولكن المهم إثبات أنَّ هذه المعاني في الإخبار غير العلم ، وهو غير ثابت بل الثابت خلافه ، وأنَّ المعاني التي تدور في خِلْد المتكلم ليست إلّا تصور المعاني المفردة ، أو المركبة ، أو

---

(١) شرح التجريد للقوشجي ، ص ٤٢٠ .

(٢) نهج الحق المطبوع في ضمن دلائل الصدق ، ص ١٤٦ ، ط النجف .

الإذعان بالنسبة ، فيرجع الكلام النفسي إلى التصورات والتصديقات ، فأي شيء هنا وراء العلم حتى نسمّيه بالكلام النفسي . كما أنّه عندما يرتب المتكلم المعاني الإنشائية ، فلا يرتب إلا إرادته وكراهته أو ما يكون مقدمة لهما ، كتصور الشيء والتصديق بالفائدة . فيرجع الكلام النفسي في الإنشاء إلى الإرادة والكراهة ، فأي شيء هنا غيرهما وغير التصوّر حتى نسميه بالكلام النفسي . وعند ذلك لا يكون التكلم وصفاً وراء العلم في الإخبار ووراءه مع الإرادة في الإنشاء . مع أنَّ الأشاعرة يصرّون على إثبات وصف للمتكلم وراء العلم والإرادة ، ولأجل ذلك يقولون : كونه متكلماً بالذات ، غير كونه عالماً ومريداً بالذات . والأوْلى أن نستعرض ما استدلوا به على أنَّ الكلام النفسي شيء وراء العلم . وهذا بيانه :

الأول : إنَّ الكلام النفسي غير العلم لأن الرجل قد يخبر عمّا لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشكّ فيه ، فالإخبار عن الشيء غير العلم به . قال السيد الشريف في شرح المواقف : « والكلام النفسي في الإخبار معنى قائم بالنفس لا يتغير بتغير العبارات وهو غير العلم إذ قد يخبر الرجل عمّا لا يعلمه ، بل يعلم خلافه ، أو يشكّ فيه »[1] .

يلاحظ عليه : إنَّ المراد من رجوع كل ما في الذهن في ظرف الإخبار إلى العلم ، هو الرجوع إلى العلم الجامع بين التصور والتصديق . فالمخبر الشاك أو العالم بالخلاف يتصور الموضوع والمحمول والنسبة الحُكميّة ثم يخبر . فما في ذهنه من هذه التصورات الثلاثة لا يخرج عن إطار العلم ، وهو التصور . نعم ليس في ذهنه الشق الآخر من العلم وهو التصديق . ومنشأ الإشتباه تفسير العلم بالتصديق فزعموا أنّه غير موجود عند الإخبار في ذهن المُخبر الشاك أو العالِم بالخلاف ، والغفلةُ عن أنَّ عدم وجود العلم بمعنى التصديق لا يدُلّ على عدم وجود القسم الآخر من العلم وهو التصوّر .

---

(١) شرح المواقف ، ج ٢ ، ص ٩٤ .

الثاني : ما استدلوا به في مجال الإنشاء قائلين بأنه يوجد في ظرف الإنشاء شيء غير الإرادة والكراهة ، وهو الكلام النفسي ، لأنه قد يأمر الرجلُ بما لا يريده ، كالمُخْتَبِر لعبده هل يطيعُه أو لا ، فالمقصود هو الإختبار دون الإتيان[1] .

يلاحظ عليه : أولاً : إنَّ الأوامر الإختبارية على قسمين :

قسم تتعلق الإرادة فيه بنفس المقدِّمة ولا تتعلق بنفس الفعل ، كما في أمره سبحانه « الخليل » (عليه السلام) يذبح اسماعيل . ولأجل ذلك لما أتى « الخليل » بالمقدمات نودي **﴿ أَنْ يا إِبْراهيمُ قَدْ صَدقْتَ الرُّؤْيَا . . . ﴾**[2] .

وقسم تتعلق الإرادة فيه بالمقدمة وذيلها غاية الأمر أنَّ الداعي إلى الأمر مصلحة مترتبة على نفس القيام بالفعل ، لا على ذات الفعل ، كما إذا أمر الأميرُ أحدَ وزرائه في الملأ العام بإحضار الماء لتفهيم الحاضرين بأنَّه مطيع غير متمرّد . وفي هذه الحالة ـ كالحالة السابقة ـ لا يخلو المقام من إرادة ، غاية الأمر أنَّ القسم الأول تتعلق الإرادة فيه بالمقدمة فقط ، وهنا بالمقدمة مع ذيلها . فما صحّ قولُهم إنَّه لا توجد الإرادةُ في الأوامر الإختبارية .

وثانياً : إنَّ الظاهر من المستدل هو تصور أنَّ إرادة الآمر تتعلق بفعل الغير ، أي المأمور ، فلأجل ذلك يحكم بأنَّه لا إرادة متعلّقة بفعل الغير في الأوامر الإمتحانية ، ويستنتج أنَّ فيها شيئاً غير الإرادة ربما يسمى بالطلب عندهم أو بالكلام النفسي . ولكن الحق غير ذلك فإنَّ إرادة الآمر لا تتعلق بفعل الغير لأنَّ فعله خارج عن إطار اختيار الآمر ، وما هو كذلك لا يقع متعلقاً للإرادة . فلأجل ذلك ، إنَّ ما اشتهر من القاعدة من تعلّق إرادة الآمر والناهي بفعل المأمور به كلام صوري ، إذْ هي لا تتعلق إلّا بالفعل الإختياري وليس

---

(١) نفس المصدر .

(٢) سورة الصافات : الآية ١٠٥ .

فعل الغير من أفعال الآمر الإختيارية ، فلا محيص من القول بأن إرادة الآمر متعلقة بفعل نفسه وهو الأمر والنهي ، وإن شئت قلت إنشاء البعث إلى الفعل أو الزجر عنه ، وكلاهما واقع في إطار اختيار الآمر ويعدان من أفعاله الإختيارية .

نعم ، الغاية من البعث والزجر هو انبعاث المأمور إلى ما بُعث إليه ، أو انتهاؤه عمّا زُجر عنه لعلم المكلِّف بأنَّ في التخلف مضاعفات دنيوية أو أخروية .

وعلى ذلك يكون تعلق إرادة الآمر في الأوامر الجدّية والإختيارية على وزانٍ وهو تعلق إرادته ببعث المأمور وزجره ، لا فعل المأمور ولا انزجاره فإنه غاية للآمر لا مراد له . فالقائل خلط بين متعلَّق الإرادة ، وما هو غاية الأمر والنهي .

وربما يبدو في الذهن أن يُعترض على ما ذكرنا بأنَّ الآمر إذا كان إنساناً لا تتعلق إرادته بفعل الغير لخروجه عن اختياره وأما الواجب سبحانه فهو آمر قاهر ، إرادته نافذة في كل شيء ، ﴿ **إنْ كُلُّ ما في السَّمٰوٰاتِ والأَرْضِ إلاّ آتي الرَّحمٰنِ عبداً** ﴾[1] .

ولكنَّ الإجابة عن هذا الإعتراض واضحة ، فإنَّ المقصود من الإرادة هنا هو الإرادة التشريعية لا الإرادة التكوينية القاهرة على العباد المُخرجة لهم عن وصف الإختيار الجاعلة لهم كآلة بلا إرادة ، فهي خارجة عن مورد البحث .

قال سبحانه : ﴿ **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ في الأَرْضِ جَميعاً** ﴾[2] . فهذه الآية تعرب عن عدم تعلق مشيئته سبحانه بإيمان من في الأرض ، ولكن من جانب آخر تعلقت مشيئته بإيمان كل مكلف واع . قال سبحانه : ﴿ **والله**

---

(١) سورة مريم : الآية ٩٣ .

(٢) سورة يونس : الآية ٩٩ .

يَقولُ الحَقّ وَهُوَ يَهْدي السَّبيلَ ﴾[1] . فقـوله : « الحقّ » عام ، كما أنَّ هدايته السبيل عامة مثله لكل الناس .

وقال سبحانه : ﴿ يُريدُ الله لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾[2] ، إلى غير ذلك من الآيات الناصَّة على عموم هدايته التشريعية[3] .

الثالث ـ إنَّ العصاة والكفار مكلّفون بما كُلّف به أهل الطاعة والإيمان بنصّ القرآن الكريم ، والتكليف عليهم لا يكون ناشئاً من إرادة الله سبحانه وإلّا لزم تفكيك إرادته عن مراده ، ولا بدّ أن يكون هناك منشأ آخر للتكليف وهو الذي نسميه بالكلام النفسي تارة ، والطلب أُخرى ، فيستنتج من ذلك أنَّه يوجد في الإنشاء شيء غير الإرادة .

وقد أجابت عنه المعتزلة بأن إرادته سبحانه لو تعلقت بفعل نفسه فلا تنفك عن المراد ، وأمّا إذا تعلَّقتْ بفعل الغير ، فبما أنَّها تعلقت بالفعل الصادر من العبد عن حرية واختيار فلا محالة يكون الفعل مسبوقاً باختيار العبد ، فإن أراد واختار العبد يتحقق الفعل ، وإن لم يرد فلا يتحقق .

وبعبارة أخرى : لم تتعلق مشيئته سبحانه على صدور الفعل من العبد على كل تقدير ، أيْ سواء أراده أمْ لم يرده ، وإنّما تعلقت على صدوره منه بشرط سبق الإرادة ، فإنْ سبقت يتحقق الفعل وإلّا فلا .

والأوْلى أنْ يقال : إنَّ إرادته سبحانه لا تتخلف عن مراده مطلقاً من غير فرق بين الإرادة التكوينيَّة والإرادة التشريعيَّة . أمّا الأُولى ، فلأنَّه لو تعلقت إرادته التكوينية على إيجاد الشيء مباشرة أوْ عن طريق الأسباب فيتحقق لا محالة ، قال سبحانه : ﴿ إنَّما أمْرُهُ إذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ

---

(1) سورة الأحزاب : الآية ٤ .

(2) سورة النساء : الآية ٢٦ .

(3) سيوافيك البحث مفصلاً في عموم هدايته سبحانه في ختام الفصل السَّادس من الكتاب .

فَيَكُونُ ﴾[1] .

وأمّا الثّانية ، فلأن متعلّقها هو نفس الإنشاء والبعث ، أو نفس الإنزجار والتنفير ، وهو متحقق بلا شك في جميع أوامره ونواهيه ، سواء امتثل العبد أمْ خالف .

وأمّا فعل العبد وانتهاؤه فليسا متعلقين للإرادة التشريعية في أوامره ونواهيه ، فتخلُّفهما لا يُعَدّ نقضاً للقاعدة ، لأنَّ فعل الغير لا يكون متعلقاً لإرادة أحد ، لعدم كون فعل الغير في اختيار المريد[2] . ولأجل ذلك قلنا في محله إنَّ الإرادة التشريعية إنما تتعلق بفعل النفس ، أيْ إنشاء البعث والزجر ، لا فعل الغير .

فخرجنا بهذه النتيجة وهي أنَّ الإرادة التشريعيَّة موجودة في مورد العُصاة والكُفّار ، والمتعلّق متحقق ، وإنْ لم يمتثل العبد .

الرابع ـ ما ذكره الفَضْل بن رُوزبَهان من أنَّ كلّ عاقل يعلم أنَّ المتكلم من قامت به صفة التكلّم ، ولو كان معنى كونه سبحانه متكلماً هو خَلْقُه الكلام ، فلا يكون ذلك الوصف قائماً به ، فلا يقال لخالق الكلام متكلم ، كما لا يقال لخالق الذَوْق أنّه ذائق[3] .

يلاحظ عليه : إنَّ قيام المبدأ بالفاعل ليس قسماً واحداً وهو القسم الحلولي ، بل له أقسام ، فإنَّ القيام منه ما هو صدوري ، كالقتل والضرب في القاتل والضّارب ، ومنه حُلولي كالعلم والقدرة في العالِم والقادر . والتَّكَلُّم كالضرب ليس من المبادىء الحُلولية في الفاعل بل من المبادىء الصدوريّة ، فلأجل أنَّه سبحانه موجِد الكلام يطلق عليه أنَّه متكلم وزان إطلاق القاتل عليه سبحانه . بل ربما يصح الإطلاق وإنْ لم يكن المبدأ قائماً

---

(١) سورة يس : الآية ٨٢ .

(٢) حتى لو كان المريد هو الله تعالى ـ وإن أمكن ـ وإلا كان على وجه الإلجاء والجبر المنفيّان عنه سبحانه كما سيأتي في الفصل السادس .

(٣) دلائل الصّدق ، ج ١ ، ص ١٤٧ ، ط النَّجف الأشرف .

بالفاعل أبداً لا صدورياً ولا حُلوليّاً بل يكفي نوع ملابسة بالمبدأ ، كالتّمار واللبّان لبائع التمر واللبن . وأما عدم إطلاق الذائق على خالق الذوق فلأجل أنَّ صِدْق المشتقات بإحدى أنواع القيام ليست قياسية حتى يطلق عليه سبحانه الذائق والشام بسبب إيجاده الذوق والشم . وربما احترز الإلهيون عن توصيفه بهما لأجل الإبتعاد عمّا يوهم التجسيم ولوازمه .

الخامس ـ إنَّ لفظ الكلام كما يطلق على الكلام اللفظي ، يطلق على الموجود في النفس . قال سبحانه : ﴿ وَاسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوْ اجْهَروا بِهِ إِنَّه عَليمٌ بِذاتِ الصُّدورِ ﴾[1] .

يلاحظ عليه : إنَّ إطلاق « القول » على الموجود في الضمير من باب العناية والمشاكلة . فإنَّ « القول » من التقوّل باللسان فلا يطلق على الموجود في الذهن الذي لا واقعية له إلاَّ الصورة العلميَّة إلاّ من باب العناية .

حصيلة البحث

إنَّ الأشاعرة زعموا أنَّ في ذهن المتكلم في الجملة الخبرية والإنشائية وراء التصورات والتصديقات في الأولى ، ووراء الإرادة في الثانية شيئاً يسمونه « الكلام النفسي » ، وربما خصوا لفظ « الطلب » بالكلام النفسي في القسم الإنشائي . وبذلك صححوا كونه سبحانه متكلماً ، ككونه عالماً وقادراً وأنَّ الكُلّ من الصفات الذاتية .

ولكنَّ البحث والتحليل ـ كما مرّ عليك ـ أوقَفَنا على خلاف ما ذهبوا إليه ، لِما عرفت من أنه ليس وراء العلم في الجُمَل الخبرية ، ولا وراء الإرادة والكراهة في الجمل الإنشائية شيء نسميه كلاماً نفسيّاً . كما عرفت أنَّ الطلب أيضاً هو نفس الإرادة . ولو أرادوا بالكلام النفسي معنى الكلام اللفظي أو صورته العلمية التي تنطبق على لفظه ، يرجع لبه إلى العلم ولا

---

(١) سورة الملك : الآية ١٣ .

يزيد عليه ، وإنْ أرادوا به معنى وراء ذلك فلسنا نعرفه في نفوسنا إذا راجعناه[1] .

وأما التجاء الأشعري فيما ذهب إليه إلى انشاد قول الشاعر :

إنَّ الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فالأبحاث العقلية أرفع مكانة من أنْ يستدل عليها بأشعار الشعراء .

وبذلك تقف على أنَّ ما يقوله المحقق الطوسي من أنَّ « الكلام النفسي » غيرُ معقول ، أمر متين لا غبار عليه .

إلى هنا تم بيان النظريات الثَّلاث : المعتزلة والحكماء والأشاعرة[2] . وبه تم الكلام في المقام الأول ، وحان أوان البحث في المقام الثاني وهو حدوث كلامه تعالى أو قدمه .

المقام الثاني - في حدوثه وقدمه

لما ظهرت الفلسفة وأثيرت مسائل صفات الله تعالى بين المتكلمين ، كانت أهمّ مسألة طُرحت على بساط البحث مسألة كلام الله تعالى وخَلْق القرآن . وقد تبنى المعتزلة القول بخَلْق القرآن وانبَرُوا يدافعون عنه بشتى الوسائل . ولما كانت الخلافة العباسية في عصر المأمون ومن بعده إلى زمن الواثق بالله ، تؤيد حركة الاعتزال وآراءها ، استفاد المعتزلة من هذا الغطاء ، وقاموا باختبار علماء الأمصار الإسلامية في هذه المسألة . وكانت نتيجة هذا الإمتحان أنْ أجاب جميع الفقهاء في ذلك العصر بنظرية الخَلْق ولم يمتنع إلاّ نفر قليل على رأسهم الإمام أحمد بن حنبل .

ويمكن إرجاع مسألة أنَّ كلام الله تعالى غير مخلوق إلى القرن الثاني . وكان أول من قال بهذه المقالة من أهل الحديث « الجَعْد بن دِرْهَم » ، وبقيت

---

(1) لاحظ الميزان ، ج ١٤ ، ص ٢٥٠ .

(2) وأما نظرية الحنابلة فنبحث عنها في المقام الثاني لئلا يلزم التكرار .

في طي الكتمان إلى زمن المأمون . ومع أنَّ أهل الحديث يلتزمون بعدم التفوه بشيء لم يرد فيه نص عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أو عهد من الصحابة ، إلاّ أنّهم خالفوا مبدأهم في هذه المسألة ، إلى أنِ انجرّ بهم الأمر إلى إعلانها على رؤوس الأشهاد وصَهَوات المنابر . والسبق في ذلك بينهم يرجع إلى أحمد بن حنبل ومواقفه . فقد أخذ يروج لفكرة عدم خلق القرآن أو قِدَمه ، ويدافع عنها بحماس ، متحملاً في سبيلها من المشاق ما هو مسطور في زُبُر التاريخ . وقد عرفت امتناعه عن الإقرار بخلق القرآن عند استجواب الفقهاء فسُجن وعُذّب وجُلِد بالسياط، ورغم كل ذلك لم يُر منه إلاّ الثبات والصمود ، وكان هذا هو أبرز العوامل التي أدَّت إلى اشتهاره وطيران صِيته في البلاد الإسلامية فيما بعد . وقد سجل التاريخ جملة من المناظرات التي جرت بينه وبين المفكرين من المتكلمين .

ولأجل إيضاح الحال في المقام نأتي بما جاء به أحمد بن حنبل وأبو الحسن الأشعري في هذا المجال .

قال أحمد بن حنبل : « والقرآن كلام الله ليس بمخلوق ، فمن زعم أنَّ القرآن مخلوق فهو جَهْمِيّ كافر ، ومن زعم أنَّ القرآن كلام الله عزَّ وجل ووقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق ، فهو أخبث من الأول . ومن زعم أنَّ ألفاظنا بالقرآن وتلاوتنا له مخلوقة ، والقرآن كلام الله ، فهو جَهْمي . ومن لم يُكَفِّر هؤلاء القوم كلهم فهو مثلهم .

وكلّم الله موسى تكليماً ، من الله سمع موسى يقيناً ، وناوله التوراة من يده ، ولم يزل الله متكلماً عالماً ، تبارك الله أحسن الخالقين »[1] .

وقال أبو الحسن الأشعري : « ونقول إنَّ القرآن كلام الله غير مخلوق وإنَّ من قال بخلْق القرآن فهو كافر »[2] .

---

(١) كتاب السنة ، لأحمد بن حنبل ، ص ٤٩ .

(٢) الإبانة ، ص ٢١ ، ولاحظ مقالات الإسلاميين ، ص ٣٢١ .

وقد نقل عن إمام الحنابلة أنّه قيل له : ها هنا قوم يقولون القرآن لا مخلوق ولا غير مخلوق . فقال : هؤلاء أضرّ من الجَهْمِيّة على الناس ، ويلكم فإنْ لم تقولوا : ليس بمخلوق فقولوا مخلوق . فقال أحمد هؤلاء قوم سوء . فقيل له : ما تقول ؟ قال : الذي أعتقد واذهب إليه ولا شكّ فيه أنّ القرآن غير مخلوق . ثم قال : سبحان الله ، ومن شك في هذا ؟[1] .

هذا ما لدى المحدّثين والحنابلة والأشاعرة . وأمّا المعتزلة فيقول القاضي عبد الجبار : « أما مذهبنا في ذلك إنّ القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق مُحْدَث أنزله الله على نبيه ليكون عَلَماً ودالاً على نبوته ، وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال والحرام ، واستوجب منا بذلك الحمد والشكر ، وإذاً هو الذي نسمعه اليوم ونتلوه وإنْ لم يكن (ما نقرؤه) مُحدَثاً من جهة الله تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة كما يضاف ما ننشره اليوم من قصيدة امرىء القيس على الحقيقة ، وإنْ لم يكن (امروء القيس) مُحدِثاً لها الآن »[2] .

وقبل الخوض في تحليل المسألة نقدم أموراً :

١ ـ إذا كانت مسألة خلق القرآن أو قدمه بمثابة أوجدت طائفتين يكفّر كل منهما عقيدة الآخر ، فإمام الحنابلة يقول : إنّ من زعم أنّ القرآن مخلوق فهو جَهْميّ كافر ، والمعتزلة تقول : إنّ القول بكون القرآن غير مخلوق أو قديم شِرْك بالله سبحانه ، فيجب تحليلها على ضوء العقل والكتاب والسنة باجتناب كل هياج ولَغْط . ومما لا شك فيه أن المسألة كانت قد طرحت في أجواء خاصة عزّ فيها التفاهم وساد عليها التناكر . وإلاّ فلا معنى للإفتراق في أمر تزعم إحدى الطائفتين أنه ملاك الكفر وأنّ التوحيد في خلافه ، وتزعم الطائفة الأخرى عكس ذلك .

ولو كانت مسألة خلق القرآن بهذه المثابة لكان على الوحي التصريح

---

(١) الإبانة ، ص ٦٩ . وقد ذكر في ص ٧٦ ، أسماء المحدثين القائلين بأنّ القرآن غير مخلوق .

(٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢٨ .

بأحد القولين ورفع الستار عن وجه الحقيقة ، مع أنّا نرى أنّه ليس في الشريعة الإسلامية نص في المسألة ، وإنّما ظهرت في أوائل القرن الثاني . نعم ، استدلت الطائفتان ببعض الآيات ، غير أنَّ دلالتها خَفيّة ، لا يقف عليها ـ على فرض الدلالة ـ إلّا الأوحدي . وما يُعدّ مِلاك التوحيد والشِّرك يجب أنْ يرِدَ فيه نص لا يقبل التأويل ويقف عليه كل حاضر وباد .

وقد نقل الأشعري في كتابه (الإبانة) أخباراً في شِرْكِ أبي حنيفة والبراءة منه واستتابة ابن أبي ليلى إياه لقوله بخلق القرآن ، فتاب تقية ، مخافة أنْ يُقدِم عليه ، كما صَرَّح هو نفسه بذلك[1] . مع أنَّ الطَحاوي ذكر في عقائده ما يناقض ذلك وقال بعدم خلق القرآن رغم أنه حنفي المشرب والمسلك .

٢ ـ كان بعض السلف يتحرّجون من وصف القرآن بأنه قديم وقالوا فقط إنه غير مخلوق . لكنهم تدرّجوا في هذا القول حتى وصفوا كلام الله بأنه قديم . ومن المعلوم أنَّ توصيف شيء بأنه غير مخلوق أو قديم مما لا يتجرَّأ عليه العارف ، لأن هذين الوصفين من خصائص ذاته فلو كان كلامه سبحانه غير ذاته فكيف يمكن أنْ يتصف بكونه غير مخلوق أو كونه قديماً . ولو فرضنا صحة تلك العقيدة التي لا ينالها إلّا الأوحدي في علم الكلام فكيف يمكن أنْ تكون هذه المسألة الغامضة مما يجب الاعتقاد به على كل مسلم مع أنَّ الإنسان البسيط بل الفاضل لا يقدر أنْ يحلل ويدرك كون شيء غير الله سبحانه وفي الوقت نفسه غير مخلوق .

إنَّ سهولة العقيدة ويسر التكليف من سمات الشريعة الإسلامية وبها تفارق سائر المذاهب السائدة على العالم ، مع أنَّ تصديق كون كلامه تعالى ـ وهو غير ذاته ـ غير مخلوق أو قديم ، شيء يعسر على الخاصة فكيف على العامة .

---

(١) الإبانة ، ص ٧١ ـ ٧٢ .

٣ ـ إنَّ الظاهر من أهل الحديث هو قدم القرآن « المقروء » وهو أمر تنكره البداهة والعقل ونفس القرآن . وقد صارت تلك العقيدة بمنزلة من البطلان حتى تحامل عليها الشيخ محمد عبده إذْ قال : «والقائل بقدم القرآن المقروء أشنع حالاً وأضل اعتقاداً من كل ملة جاء القرآن نفسه بتضليلها والدعوة إلى مخالفتها »[1] .

ولما رأى ابن تيمية ، الذي نصب نفسه مروجاً لعقيدة أهل الحديث ، أنَّها عقيدة تافهة صرح بحدوث القرآن المقروء وحدوث قوله ﴿ يا أيها المُزَّمِلُ ﴾[2] و﴿ يَا أَيّها المُدَّثِرُ ﴾[3] وقوله ﴿ لَقَدْ سَمِعَ الله قَوْلَ التي تُجادِلُكَ في زَوْجِها ﴾[4] . . . إلى غير ذلك من الآيات الدالة على حدوث النداء والسمع من حينه لا من الأزل[5] .

والعجب أنَّه يستدل بدليل المعتزلة على حدوث القرآن المقروء ، ويقول إنَّ ترتيب حروف الكلمات والجمل يستلزم الحدوث ، لأنَّ تحقق كلمة « بسم الله » يتوقف على حدوث الباء وانعدامها ثم حدوث السين كذلك إلى آخر الكلمة . فالحدوث والإنعدام ذاتي لمفردات الحروف لا ينفك عنها ، وإلا لما أمكن أنْ توجد كلمة ، فإذن كيف يمكن أنْ يكون مثل هذا قديماً أزلياً مع الله تعالى ؟ .

٤ ـ لما كانت فكرة عدم خلق القرآن أو القول بقدمه شعار أهل الحديث وسِمَتهم ومن جانب آخر كان القول بقدم القرآن المقروء والملفوظ شيئاً لا يقبله العقل السليم ، جاء الأشاعرة بنظرية جديدة أصلحوا بها القول

---

(١) رسالة التوحيد ، الطبعة الأولى . وقد حُذف نحو صفحة من الرسالة في الطبعات اللاحقة ، لاحظ ص ٤٩ من طبعة مكتبة الثقافة العربية .

(٢) سورة : المزمل الآية ١ .

(٣) سورة المدثر : الآية ١ .

(٤) سورة المجادلة : الآية ١ .

(٥) مجموعة الرسائل الكبرى ، ج ٣ ، ص ٩٧ .

بعدم خلق القرآن وقدمه والتجأوا إلى أنَّ المراد من كلام الله تعالى ليس هو القرآن المقروء بل الكلام النفسي ، وقد عرفت مدى صحة القول بالكلام النفسي[1] .

وعلى كل تقدير فالقول بقِدَم الكلام النفسي ليس بمنزلة القول بقِدَم القرآن المقروء .

٥ ـ كيف يكون القول بخلق القرآن وحدوثه مِلاكاً للكفر مع أنَّه سبحانه يصفه بأنَّه محدث أيْ أمر جديد ؟

قال سبحانه : ﴿ **اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسابُهُمْ وَهُمْ في غَفْلَةٍ مُعْرِضُونَ ، ما يأتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إلاّ اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ** ﴾[2] . والمراد من الذكر هو القرآن الكريم لقوله سبحانه : ﴿ **إنّا نَحْنُ نَزّلنا الذِّكْرَ وَإنّا لَهُ لَحَافِظُونَ** ﴾[3] . وقال سبحانه ﴿ **وإنّه لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ** ﴾[4] .

والمراد من « مُحْدَث » هو الجديد ، وهو وصف لِلذِكْر . ومعنى كونه جديداً أنه أتاهم بعد الإنجيل . كما أنَّ الإنجيل جديد لأنه أتاهم بعد التوراة . وكذلك بعضُ سور القرآن وآياته ذكر جديد أتاهم بعد بعض . وليس المراد كونه مُحْدَثاً من حيث نزوله ، بل المراد كونه مُحْدَثاً بذاته بشهادة أنَّه وصف لـ« ذكر » . فالذكر بذاته مُحْدَث ، لا بنزوله فلا معنى لتوصيف المحدث بالذات بكونه من حيث النزول[5] .

وكيف يمكن القول بقدم القرآن مع أنه سبحانه يقول في حقه : ﴿**وَلَئِنْ شِئْنا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذي أَوْحَيْنا إلَيْكَ ، ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنا وَكيلاً** ﴾[6] ، فهل

---

(١) ليس هذا أول مورد تقوم فيه الأشاعرة لإصلاح عقيدة أهل الحديث ، بل قامت بذلك في عدة موارد بهدف إخراجها في قالب يقبله العقل .

(٢) سورة الأنبياء : الآية ١ ـ ٢ .

(٣) سورة الحجر : الآية ٩ .

(٤) سورة الزخرف : الآية ٤٤ .

(٥) لِتَقَدُّمِ ما بالذّات على ما بِالعَرَض .

(٦) سورة الإسراء : الآية ٨٦ .

يصح توصيف القديم بالإذهاب والإعدام ؟ ! .

٦ ـ العجب أن مَحَطْ النزاع لم يُحَدّد بشكل واضح يقدر الإنسان على القضاء فيه ، فها هنا احتمالات ، يمكن أنْ تكون محط النَّظر لأهل الحديث والأشاعرة عند توصيف كلامه سبحانه بالقِدَم نطرحها على بساط البحث ونطلب حكمها من العقل والقرآن .

أ ـ الألفاظ والجمل الفصيحة البليغة التي عجز الإنسان في جميع القرون عن الإتيان بمثلها ، وقد جاء بها أمين الوحي إلى النبي الأكرم ، وقرأها الرسول فتلقتـها الأسماع وحرّرتها الأقلام على الصُحُف المطهرة . فهي ليست بمخلوقة على الإطلاق لا لله سبحانه ولا لغيره .

ب ـ المعاني السامية والمفاهيم الرفيعة في مجالات التكوين والتشريع والحوادث والأخلاق والآداب وغيرها .

ج ـ ذاته سبحانه وصفاته من العلم والقدرة والحياة التي بحث عنها القرآن وأشار إليها بألفاظه وجُمَلِه .

د ـ علمه سبحانه بكل ما ورد في القرآن الكريم .

هـ ـ الكلام النفسي القائم بذاته .

و ـ القرآن ليس مخلوقاً للبشر وإن كان مخلوقاً لله .

وهذه المحتملات لا تختص بالقرآن الكريم بل تَطّرد في جميع الصحف السماوية النازلة إلى أنبيائه ورسله .

وإليك بيان حكمها من حيث الحدوث والقدم .

أما الأول ـ فلا أظن أنَّ إنساناً يملك شيئاً من الدَّرْك والعقل يعتقد بكونه غير مخلوق أو كونه قديماً ، كيف وهو شيء من الأشياء ، وموجود من الموجودات ، ممكن غير واجب . فإذا كان غير مخلوق وجب أن يكون واجباً بالذات وهو نفس الشِّرك بالله سبحانه وحتى لو فُرض أنَّه سبحانه يتكلم بهذه الألفاظ والجمل ، فلا يخرج تكلُّمه عن كونه فعله ، فهل يمكن أنْ يقال إنَّ فعله غير مخلوق أو قديم ؟ !

وأما الثّاني ـ فهو قريب من الأول في ا لبداهة ، فإنّ القرآن يشتمل ، وكذا سائر الصحف على الحوادث المحقّقة في زمن النبي من مُحاجّة أهل الكتاب والمشركين وما جرى في غزواته وحروبه من الحوادث المؤلمة أو المُسِرّة ، فهل يمكن أنْ نقول بأنّ الحادثة التي يحكيها قوله سبحانه : ﴿ **قَدْ سَمِعَ الله قَوْلَ التي تُجادِلُكَ في زَوْجِها وَتَشْتَكي إلى اللّهِ واللّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُما إنّ اللّهَ سَمِيعٌ بَصيرٌ** ﴾[1] . ، قديمة .

وقد أخبر اللّه تبارك وتعالى في القرآن والصحف السماوية عما جرى على أنبيائه من الحوادث وما جرى على سائر الأمم من ألوان العذاب ، كما أخبر عما جرى في التكوين من الخلق والتدبير ، فهذه الحقائق الواردة في القرآن الكريم ، حادثة بلا شك ، لا قديمة .

وأما الثّالث ـ فلا شك أنّ ذاته وصفاته من العلم والقدرة والحياة وكل ما يرجع اليها كشهادتِهِ أنّه لا إله إلاّ هو ، قديم بلا إشكال وليس بمخلوق بالبداهة ، ولكنه لا يختص بالقرآن بل كل ما يتكلم به البشر ويشير به إلى هذه الحقائق ، فمعانيه المشار اليها بالألفاظ والأصوات قديمة ، وفي الوقت نفسه ما يشار به من الكلام والجمل حادث .

وأما الرّابع ـ أي عِلْمه سبحانه بما جاء في هذه الكتب وما ليس فيها ، فلا شك أنّه قديم نفس ذاته . ولم يقل أحد من المتكلمين الإلهيين إلاّ من شذّ من الكرّامية ـ بحدوث علمه .

وأما الخامس ـ أعني كونه سبحانه متكلماً بكلام قديم أزلي نفساني ليس بحروف الأصوات مغاير للعلم والإرادة ، فقد عرفت ان ما اسماه الشيخ الأشعري بكلام نفسي لا يخرج عن إطار العلم والإرادة ولا شك أنّ علمه وإرادته البسيطة قديمان .

وأما السّادس ـ وهو أنّ الهدف من نفي كونه غير مخلوق ، كون القرآن

---

(١) سورة المجادلة : الآية : ١ .

غير مخلوق للبشر ، وفي الوقت نفسه هو مخلوق لله سبحانه ، فهذا أمر لا ينكره مسلم . فإنَّ القرآن مخلوق لله سبحانه والناس بأجمعهم لا يقدرون على مثله . قال سبحانه : ﴿ قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ والجِنُّ عَلى أنْ يأْتُوا بِمِثْلِ هَذا القُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهيراً ﴾[1] .

وهذا التحليل يُعْرِبُ عن أنّ المسألة كانت مطروحة في أجواء مُشَوّشة وقد اختلط الحابُل فيها بالنابِل ولم يكن محط البحث محرّراً على وجه الوضوح حتى يعرف المُثْبَتْ عن المَنْفي ، ويُمخض الحق من الباطل . ومع هذا التشويش في تحرير محل النزاع نرى أنَّ أهلَ الحديث والأشاعرة يستدلون بآيات من الكتاب على قدم كلامه وكونه غير مخلوق . وإليك هذه الأدلة واحداً بعد واحد .

أدلة الأشاعرة على كون القرآن غير مخلوق

إستدلَّ الأشعري بوجـوه :

الدليل الأول : قوله سبحانه ﴿ إنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إذا أَرَدْناهُ أن نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[2] قال الأشعري : ومما يدل من كتاب الله على أنَّ كلامه غير مخلوق قوله عز وجل : ﴿ إنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[3] .

فلو كان القرآن مخلوقاً لوجب أنْ يكون مقولاً له « كن فيكون » . ولو كان الله عز وجل قائلاً للقول « كن » لكان للقول قول . وهذا يوجب أحد أمرين : إما أنْ يؤول الأمر إلى أنَّ قول الله غير مخلوق ، أو يكون كل قول واقع بقول لا إلى غاية وذلك محال . وإذا استحال ذلك صحَّ وثبت أنَّ الله عز وجل قولاً غير مخلوق[4] .

---

(١) سورة الإسراء : الآية :٨٨ .
(٢) سورة النحل : الآية ٤٠ .
(٣) سورة النحل : الآية : ٤٠ .
(٤) الإبانة ، ص٥٢ ـ ٥٣ .

يلاحظ عليه : إنَّ الإستدلال مبني على كون الأمر بالكون في الآية ونظائرها أمر لفظي مؤلف من الحروف والأصوات. وأنَّه سبحانه كالسلطان الآمر ، فكما أنَّه يتوسل عند أمرِهِ وزراءه وأعوانه باللفظ ، فهكذا سبحانه يتوسّل عند خلق السَّموٰات والأرض باللفظ والقول ، فيخاطب المعدوم المطلق بلفظة « كن » .

ولا شك أنَّ هذا الإحتمال باطل جداً ، إذ لا معنى لخطاب المعدوم . وما يقال في تصحيحه بأنَّ المعدوم معلوم لله تعالى فهو يعلم الشيء قبل وجوده وأنَّه سيوجد في وقت كذا ، غير مفيد ، لأن العلم بالشيء لا يصحح الخطاب ، وإنْ كنت في شك من ذلك فلاحظ النجّار الذي يريد صناعة الكرسي بالمعدات والآلات ، فهل يصح أنْ يخاطبها بهذا اللفظ ، هذا وإنْ كان بين المثالِ والمُمَثَّل له فَرْق أو فُروق .

وإنَّما المراد من الأمر في الآية ، كما فهمه جمهور المسلمين ، هو الأمر التكويني المُعبَّر عن تَعَلُّق الإرادة القطعية بإيجاد الشيء ، والمقصود من الآية أنَّ تعلق إرادته سبحانه يعقبه وجوده ، ولا يأبى عنه الشيء . وأنَّ ما قضاه من الأمور وأراد كونه فإنه يتكون ويدخل في حيز الوجود من غير امتناع ولا توقف ، كالمأمور المطيع الذي يؤمر فيمتثل ، لا يتوقف ولا يمتنع ولا يكون منه الإباء .

وبذلك تقف على الفرق بين الأمر التكليفي التشريعي الوارد في الكتاب والسنَّة ، والأمر التكويني . فالأول يخاطَب به الإنسان العاقل للتكليف ولا يخاطب به غيره فضلاً عن المعدوم . وهذا بخلاف الأمر التكويني فإنَّه رمز لتعلق الإرادة القطعية بإيجاد المعدوم .

وهذا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب يفسّر الأمر التكويني بقوله « يقول لِمَا أراد كونَه كُنْ ، فَيكونُ . لا بصوتٍ يَقْرَعْ ولا بنِداء يُسمَع ، وإنَّما كلامُهُ سُبْحانَه فعلٌ منه ، أنْشَأهُ وَمَثَّله ، لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبلِ ذلِكَ كائناً ، ولَو كانَ

قديماً لَكانَ إلهاً ثانياً »[1] .

وثانياً ـ نحن نَختارُ الشِقّ الثاني ، ولا يلزم التسلسل . ونلتزم بأنّ هنا قولاً سابقاً على القرآن هو غير مخلوق أوجد به سبحانه مجموع القرآن وأحدثه حتى كلمة « كن » الواردة في تلك الآية ونظائرها . فتكون النتيجة حدوث القرآن وجميع الكتب السماوية وجميع كَلِمِه وكلامه إلّا قولاً واحداً سابقاً على الجميع . فينقطع التسلسل بالإلتزام بعدم مخلوقية لفظ واحد .

ثالثاً ـ كيف يمكن أنْ تكون كلمةُ « كن » الواردة في الآية وأمثالها قديمةً . مع أنها إخبار عن المستقبل فتكون حادثة . يقول سبحانه مخبراً عن المستقبل ﴿ **إنّما قَوْلُنا إذا أَرَدْناهُ أنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** ﴾ . ولأجل ذلك التجأ المتأخرون من الأشاعرة إلى أنَّ لفظ « كن » حادث والقديم هو المعنى الأزلي النفساني[2] .

الدَّليل الثاني ـ قوله سبحانه : ﴿ **إنَّ رَبَّكُمُ الذي خَلَقَ السَّمٰواتِ وَالأَرْضَ في سِتَّةِ أَيّامٍ ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهارَ يَطْلُبُهُ حثِيثاً والشَّمْسَ والقَمَرَ والنُّجومَ مُسَخَّراتٍ بِأَمْرِهِ ألا لَهُ الخَلْقُ والأَمْرُ تَبارَكَ اللّهُ رَبُّ العالَمِينَ** ﴾[3] .

قال الأشعري : فـ« الخلق » جميع ما خلق داخل فيه ، ولما قال « والأمر » ذكر أمراً غير جميع الخلق . فدل ما وصفناه على أنَّ أمر الله غير مخلوق . وأما أمر الله فهو كلامه . وباختصار إنَّه سبحانه أبان الأمر من الخلق ، وأمرُ الله كلامه ، وهذا يوجب أنْ يكون كلام الله غير مخلوق »[4] .

يُلاحَظُ عليه إنَّ الإستدلال مبني علي أنَّ « الأمر » في الآية بمعنى كلام الله وهو غير ثابت بل القرينة تدل على أنَّ المراد منه غيره ، كيف وقد قال

---

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ١٨٦ .

(٢) دلائل الصدق حاكياً عن الفضل بن روزبهان الأشعري ، ج ١ ، ص١٥٣ .

(٣) سورة الأعراف : الآية ٥٤ .

(٤) الإبانة ، ص٥١ ـ ٥٢ .

سبحانه في نفس الآية : ﴿ والنُّجومَ مُسَخَّراتٍ بِأَمْرِهِ ألا لَهُ الخَلْقُ والأَمْرُ ﴾ والمراد من اللفظين واحد ، والأول قرينة على الثاني . وهدف الآية هو أنّ الخلقَ ـ بمعنى الإيجاد ـ وتدبيرَه كلاهما من الله سبحانه وليس شأنه سبحانه خلق العالم والأشياء ثم الإنصراف عنها وتفويض تدبيرها إلى غيره حتى يكون الخلق منه والتدبير على وجه الإستقلال من غيره ، بل الكل من جانبه سبحانه .

فالمراد من الخلق إيجاد ذوات الأشياء ، والمراد من الأمر النظام السّائد عليها ، فكأنّ الخلق يتعلق بذواتها والأمر بالأوضاع الحاصلة فيها والنظام الجاري بينها . ويدل على ذلك بعض الآيات التي تذكر « تدبير الأمر » بعد الخلق .

يقول سبحانه : ﴿ إنَّ رَبَّكُمُ الذي خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ والأرْضَ في سِتَّةِ أيّامٍ ثُمّ استَوَى على العَرْشِ يُدَبِّرُ الأمرَ ما مِنْ شفيعٍ إلاّ مِنْ بَعْدِ إذْنِهِ ﴾[1] .

وقال تعالى : ﴿ اللّهُ الّذي رَفَعَ السَّمٰوٰاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ، ثُمَّ اسْتَوى علَى العَرْشِ وسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسمّىً يُدَبِّرُ الأمْرَ يُفَصِّلُ الآياتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴾[2] .

فليس المراد من الأمر ما يقابل النهي ، بل المراد الشؤون الراجعة إلى التكوين ، فيكون المقصود أنَّ الإيجاد أولاً ، والتصرف والتدبير ثانياً منه سبحانه فهو الخالق المالك لا شريك له في الخلق والإيجاد ولا في الإرادة والتدبير .

الدليل الثّالث ـ قوله سبحانه : ﴿ إنْ هَذا إلاّ قَوْلُ البَشَرِ ﴾[3] .

قال الاشعري : « فمن زعم أنَّ القرآن مخلوق فقد جعله قولاً للبشر ،

---

(١) سورة يونس : الآية ٣ .
(٢) سورة الرعد : الآية ٢ .
(٣) سورة المدثر : الآية ٢٥ .

وهذا ما أنكره الله على المشركين »[1] .

يلاحظ عليه : إنَّ من يقول بأنَّ القرآن مخلوق لا يريد إلّا كونه مخلوقاً لله سبحانه . فالله سبحانه خلقه وأوحى به إلى النبي ونزّله عليه مُنَجَّماً على مدى ثلاث وعشرين سنة وجعله فوق قدرة البشر فلن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً .

نعم ، كون القرآن مخلوقاً لله سبحانه لا ينافي أنْ يكون ما يقرؤه الإنسان مخلوقاً له لبداهة أنَّ الحروف والأصوات التي ينطق بها الناس مخلوقة لهم وهذا كمعلقة امرىء القيس وغيرها ، فأصلها مخلوق لنفس الشاعر ، ولكن المقروء مثال له ، ومخلوق للقارىء .

والعجب أنَّ الأشعري ومن قبله ومن بعدَه لم ينقّحوا موضع النزاع فزعموا أنَّه إذا قيل « القرآن مخلوق » فإنما يراد منه كون القرآن مصنوعاً للبشر ، مع أنَّ الضرورة قاضية بخلافه ، فكيف يمكن لمسلم يعتنق القرآن ويقرأ قول البارىء سبحانه فيه : ﴿ **نَزَّلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ** ﴾[2] أن يَتَفَوّه بأنَّ القرآن مخلوق للبشر . بل المسلمون جميعاً يقولون في القرآن نفس ما قاله سبحانه في حقّه . غير أنَّ المقروء على ألسنتهم مخلوق لأنفسهم ، فيكون مثال ما نزله سبحانه مخلوقاً للإنسان ، وكون المثال مخلوقاً لهم ليس دليلاً على أنَّ المُمَثَّل مخلوقاً لهم . والناس بأجمعهم عاجزون عن إيجاد مثل القرآن ولكنهم قادرون على إيجاد مثاله . فلاحظ وتدبر .

وبذلك تقف على أنَّ أكثر ما استدل به الأشعري في كتاب « **الإبانة** » غير تام من جهة الدلالة ، ولا نطيل المقام بإيراده ونقده . وفيما ذكرنا كفاية .

بقي هنا نكتة ننبه عليها وهي : إنَّ المعروف من إمام الحنابلة أنَّه ما كان يرى الخوض في المسائل التي لم يخض فيها السَلَف الصالح لأنه ما كان

---

(١) الإبانة ـ ص ٥٦ .

(٢) سورة البقرة : الآية ١٧٦ .

يرى علماً إلاَّ علْمَ السَلَف ، فما يخوضون فيه يخوض فيه ، وما لا يخوضون فيه من أمور الدّين يراه ابتداعاً يجب الإعراض عنه . وهذه المسألة لم يتكلم فيها السلف فلم يكن له أن يتكلم فيها . والمبتدعون هم الذين يتكلمون ، فما كان له أن يسير وراءهم وكان من واجبه حسب أصوله أن يتوقف ولا يَنْبُس بِبِنْتِ شَفَة . نعم نقل عنه ما يوافق التوقف ـ رغم ما نقلنا عنه من خلافه ـ وأنَّه قال : من زعم أنَّ القرآن مخلوق فهو جهمي ، ومن زعم أنَّه غير مخلوق فهو مبتدع .

ويرى المحققون أنَّ إمام الحنابلة كان في أوليات حياته يرى البحث حول القرآن ، بأنَّه مخلوق أَوْ غير مخلوق ، بدعة . ولكنه بعد ما زالت المحنة وطلب منه الخليفة العباسي المتوكل ، المؤيد له ، الإدلاء برأيه ، إختار كون القرآن ليس بمخلوق . ومع ذلك لم يؤثر عنه أنَّه قال إنَّه قديم .[1] .

موقف أهل البيت (عليهم السلام)

إنَّ تاريخ البحث وما جرى على الفريقين من المحن ، يشهد بأَنَّ التشدّد فيه لم يكن لإحقاق الحق وإزاحة الشكوك ، بل استغلت كل طائفة تلك المسألة للتنكيل بخصومها . فلأجل ذلك نرى أَنَّ أئمة أَهل البيت (عليهم السلام) منعوا أُصحابهم من الخوض في تلك المسألة ، فقد سأل الرّيّانُ بن الصَّلْت الإمام الرضا (عليه السلام) وقال له : ما تقول في القرآن ؟

فقال (عليه السلام) : « كَلامُ الله لا تَتَجاوَزُوهُ ولا تَطْلُبوا الهُدى في غَيرِه ، فَتَضِلّوا »[2] .

ورَوى علي بن سالم عن أبيه قال : سألت الصادق جعفر بن محمد

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية ، ص ٣٠٠ .

(٢) التوحيد للصَّدوق ، باب القرآن ما هو ، الحديث ٢ ، ص ٢٢٣ .

فقلت له : ياابن رسول الله ما تقول في القرآن ؟

فقال : « هو كلامُ اللَّهِ ، وقَوْلُ اللّهِ ، وكتابُ اللّهِ ، وَوَحْيُ اللّهِ ، وتنزيلُه . وهو الكتاب العزيز لا يأتيه الباطل من بين يَدَيْهِ ولا مِن خلفه ، تنزيلٌ من حكيمٍ حميدٍ »[1] .

وحدّث سليمان بن جعفر الجعفري قال : قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) : يا ابن رسول الله ، ما تقول في القرآن ؟ فقد اختلف فيه مَنْ قَبْلَنا ، فقال قوم إنه مخلوق ، وقال قوم إنه غير مخلوق .

فقال (عليه السلام) : أما إني لا أقول في ذلك ما يقولون ، ولكنّي أقولُ : إنه كلامُ الله[2] .

فإنا نرى أنَّ الإمام (عليه السلام) يبتعد عن الخوض في هذه المسألة لِمَا رأى من أنَّ الخوض فيها ليس لصالح الإسلام ، وأنَّ الإكتفاء بأنَّه كلام الله أحسم لمادة الخلاف . ولكنهم عليهم السلام عندما أحسوا بسلامة الموقف ، أدلوا برأيهم في الموضوع ، وصرّحوا بأنَّ الخالق هو الله وغيره مخلوق والقرآن ليس نفسه سبحانه ، وإلاَّ يلزم اتحاد المُنْزَل والمُنْزِل ، فهو غيره ، فيكون لا محالة مخلوقاً .

فقد روى محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني أنَّه كتب علي بن محمد ابن علي بن موسى الرضا (عليه السلام) إلى بعض شيعته ببغداد : « بسم الله الرحمن الرحيم ، عَصَمَنا اللّهُ وإياكَ مِنَ الفِتْنةِ ، فإنْ يَفْعَل فقد أعْظَمَ بها نِعمة ، وإنْ لا يَفْعَل فهي الهَلَكَة . نحن نرى أنَّ الجِدالَ في القرآن بِدْعَةٌ ، اشترك فيها السائل والمُجيب ، فيتعاطى السائل ما ليس له ، ويتكلَّفُ المُجيب ما ليس عليه ، وليس الخالقُ إلاَّ اللّهَ عزّ وجل ، وما سواهُ مخلوقٌ ، والقرآنُ كلامُ الله ، لا تَجْعَل لَه إسماً مِنْ عندِك فتكونَ من الضّالّين ، جَعَلَنا الله ، وإياك من الذين يَخْشَوْنَ ربهم بالغيب وهم من الساعة مُشفقون »[3] .

---

(١) التّوحيد ، للصّدوق ، باب القرآن ، الحديث ٣ ، ص ٢٢٤ .

(٢) المصدر السابق ، الحديث ٥ ، ص ٢٢٤ .

(٣) المصدر السابق ، الحديث ٤ .

وفي الروايات المروية إشارة إلى المحنة التي نقلها المؤرخون ، حيث كان أحمد بن أبي دؤاد في عصر المأمون كتب إلى الولاة في العواصم الإسلامية أنْ يختبروا الفقهاء والمحدّثين في مسألة خلق القرآن ، وفرض عليهم أنْ يعاقبوا كل من لا يرى رأي المعتزلة في هذه المسألة . وجاء المعتصم والواثق فطبقا سيرته وسياسته مع خصوم المعتزلة وبلغت المحنة أشدها على المحدثين ، وبقي أحمد بن حنبل ثمانية عشر شهراً تحت العذاب فلم يتراجع عن رأيه . ولما جاء المتوكل العباسي ، نصر مذهب الحنابلة وأقصى خصومهم ، فعند ذلك أحسّ المحدثون بالفرج وأحاطت المحنة بأولئك الذين كانوا بالأمس القريب يفرضون آراءهم بقوة السلطان .

فهل يمكن عدّ مثل هذا الجدال جدالاً إسلامياً ، وقرآنياً ، لمعرفة الحقيقة وتبيّنها ، أو أنه كان وراءه شيء آخر ؟ الله العالم بالحقائق وضمائر القلوب .

* * * *

الصّفات الفعليّة
(٢)

الصـــدق

إتّفق المسلمون والإلهيون على أنَّ « الصادق » من أسمائه ، وأنَّ « الصّدقَ » من صفاته ، وإنِ اختلفوا في طريق البرهنة عليه . والمراد من صدقه كون كلامه منزهاً عن شَوْب الكذب . ولما كان المختار عندنا في « الكلام » أنَّهُ من الصفات الفعلية ، يكون الصدق في الكلام مثله . لأنه إذا كان الموصوف بالصّدق من الصفات الفعلية وفعلاً قائما بالله سبحانه ، فوصفه أولى بأن يكون من تلك المقولة .

ويمكن الإستدلال على صدقه بأنَّ الكذب قبيح عقلاً ، وهو سبحانه منزه عما يعدّه العقل من القبائح . والبرهان مبني على كون الحُسن والقَبح من الأمور التي يدركها العقل ، وأنَّه مع قطع النظر عن الطوارىء والعوارض ، يحكم بكون شيء حسناً بالذات أو قبيحاً مثله . وهذا الأصل هو الأمر المهم الذي فرّق المتكلمين إلى فرقتين .

فإذا أخذنا بالجانب الإيجابي في ناحية ذلك الأصل ، كما هو الحق ، يثبت كونه سبحانه صادقاً . ولكن الأشاعرة المنكرين للتحسين والتقبيح العقليين يصفونه سبحانه بالصدق ، مستدلين تارة بأنَّ الكذب نقص ،

والنقص على الله تعالى محال . وأخرى بأنَّ الشرع قد أخبر عن كونه صادقاً . وكلا الدليلين مخدوش جداً .

أما الأول ، فلأنه لو قلنا بالتحسين والتقبيح العقليين ، يكون النقص محالاً على الله سبحانه في ناحية الذات والفعل ، فذاته منزهة عن النقص ، وفعله ـ كالتكلم ـ وأمَّا إذا أنكرنا ذلك الأصل فلا دليل على استحالة النقص على الله سبحانه في خصوص فعله وإنْ كان طروء النقص على الذات محالاً مطلقاً . ولأجل ذلك جوّز الأشاعرة الظلم عليه سبحانه ، وهكذا سائر القبائح ، وإنْ كانت لا تصدر عنه سبحانه لأجل إخباره بذلك .

وأما الثاني ، فلأن الثبوت صدقه شرعاً يتوقف على صدق قول النبي ولا يثبت صدقه إلاّ بتصديق الله سبحانه ، فلو توقف تصديقه سبحانه على تصديق النبي (صلى الله عليه وآله) ، لزم الدور .

ولأجل ذلك يجب أنْ يكون هناك دليل قاطع وراء الشرع والوحي على كونه سبحانه صادقاً لا يكذب .

وهناك دليل آخر ، أشار اليه بعض المعتزلة وحاصله أنَّ كذبه ينافي مصلحة العالم ، لأنه إذا جاز وقوع الكذب في كلامه تعالى ارتفع الوثوق بإخباره عن أحوال الآخرة ، وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى . والأصلح واجب عليه تعالى لا يصح الإخلال به . والمراد من كونه واجباً هو إدراك العقل أنَّ موقفه سبحانه في ذلك المجال يقتضي اختيار الأصلح وترك غيره .[1]

ولكن الدليل مبني على الأصل المقرر عند العدلية من إدراك العقل الحسنَ والقبْحَ ، مع قطع النظر عن جميع الطوارىء والعوارض . فعند ذلك يدرك الأصلح والصالح ، أو الصالح وغير الصالح ، كما يدرك لزوم اختيار الأصلح والصالح على غيرهما . ولأجل ذلك لا يكون دليلاً آخر .

---

(١) شرح القوشجي ، ص ٣٢٠ .

هذا إذا قلنا بأنّ كلامه من الصفات الفعلية . وأمّا لو فسّرناه بالكلام النفسي ـ كما قالت الأشاعرة ـ فقد عرفت أنّه لا يخرج عن إطار العلم والإرادة والكراهة ، فعندئذ يكون صدق كلامه بمعنى صدق علمه ، ولا يمكن تفسير صدق العلم إلّا بكونه مطابقاً للواقع . وأمّا صدق الإرادة والكراهة فليس له فيهما معنى معقول. وعلى كل تقدير يكون الصدق عندهم ـ حينئذ ـ من الصفات الذّاتية لا الفعلية .

* * * *



الصِّفات الفعليّة
(٣)

الحِكْمَةُ

إنَّ الحكمة من صفاته سبحانه ، كما أنَّ الحكيم من أسمائه وقد تواترت النصوص القرآنية بذلك ، فقال سبحانه :

﴿ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾(١) . مشعراً بأنَّ العلم غير الحكمة .

إنَّ الحكمة تطلق على معنيين : أحدهما ، كون الفعل في غاية الإحكام والإتقان ، وغاية الإتمام والإكمال . وثانيها ، كون الفاعل لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب .

قال الرازي : « في الحكيم وجوه : **الأول** ـ إنه فعيل بمعنى مُفْعِل ، كأليم بمعنى مُؤلم ، ومعنى الإحكام في حق الله تعالى في خلق الأشياء ، هو إتقان التدبير فيها ، وحسن التقدير لها ففيها ما لا يوصف بوثاقة البنية كالبقة والنملة وغيرهما ، إلّا أنَّ آثار التدبير فيها ـ وجهات الدلالات فيها على قدرة الصانع وعلمه ـ ليست بأقل من دلالة السموات والأرض والجبال على علم الصانع وقدرته . وكذا هذا في قوله : ﴿ الذي أَحْسَنَ كُلَّ شَيءٍ خَلْقَهُ ﴾(٢) .

---

(١) سورة التوبة : الآية ٢٨ .

(٢) سورة السجدة : الآية ٧ .

وليس المراد منه الحَسَن الرائق في المنظر ، فإنّ ذلك مفقود في القرد والخنزير ، وإنما المراد منه حسن التدبير في وضع كل شيء موضعه بحسب المصلحة . وهو المراد بقوله : ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْديراً ﴾[1] .

الثاني ـ إنّه عبارة عن كونه مقدّساً عن فعل ما لا ينبغي ، قال تعالى : ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً ﴾[2] .

وقال : ﴿ وَما خَلَقْنا السَّماءَ والأَرْضَ وَما بَيْنَهُما بَاطِلاً ﴾[3]

ونبحث فيما يلي عن كلا المعنيين واحداً بعد الآخر .

* * *

---

(١) سورة الفرقان : الآية ٢ .

(٢) سورة المؤمنون : الآية ١١٥ .

(٣) وقد ذكر الرازي هنا معنى ثالثاً وهو أنّ الحكمة عبارة عن معرفة أفضل المعلومات بأفضل العلوم ، فالحكيم بمعنى العليم ، قال الغزالي : وقد دللنا على أنّه لا يعرف الله إلاّ الله ، فيلزم أن يكون الحكيم الحق هو الله ، لأنه يعلم أصل الأشياء ، وهو (العلم بأصل الأشياء) أصل العلوم ، وهو علمه الأزلي الدائم الذي لا يُتصور زواله ، المطابق للعلوم مطابقة لا يتطرق إليها الخفاء ولا شبهة (أسماء الله الحُسْنى ، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠) . أقول : وعلى المعنى الثالث تكون الحكمة من شعب عِلْمه .

الحكمـة

(١)

الحكيم : المتقن فعله

قد عَرَفْتَ أنَّ الحكيم يُطلَق على الفاعل الذي يعمل بإتقان ويُقدّر ويُدبِّر باتّزان والله سبحانه حكيم بهذا المعنى .

وأوضحُ دليل على ذلك أنَّ فعله في غاية البداعة والإحكام والإتقان ، فإنَّ الناظر يرى أنَّ العالم خُلِقَ على نظامٍ بديع ، وأنَّ كل نوع خُلق بأفضل صورة تناسبه ، وجُهّز بكل ما يحتاج إليه من أجهزة تهديه في حياته وتساعده على السير إلى الكمال . وإنْ شئتَ فانظر إلى الأشياء المحيطة بكَ مما هو من مظاهر حِكْمتِهِ تعالى .

فلاحِظِ العينَ مثلاً فإنَّ فيها ما يقرب من مائة وأربعين مليون مستقبل حساس للضوء تُسمّى بالمخاريط والعصي ، وطبقة المخاريط والعصي هذه واحدة من الطبقات العشر التي تشكل شَبَكيّة العين ، ولا يتجاوز ثخانتها ـ بطبقاتها العشر ـ أربعة أعشار المليمتر الواحد . ويخرج من العين نصف مليون ليف عصبي ينقل الصورة بشكل ملون !

وهذا القلب وهو مضخة الحياة التي لا تَكِلّ عن العمل ، فإنه ينبض يومياً ما يزيد على مائة ألف مرة ، يضخ خلالها ثمانية آلاف ليتر من الدم ،

وبمعدل وسطي يضخ ستة وخمسين مليون غالون على مدى حياة الإنسان ، فترى هل يستطيع محرك آخر القيام بمثل هذا العمل الشاق لمثل تلك الفترة الطويلة من دون حاجة لإصلاح ؟ . . .

وأمثال ذلك الكثير مما لا تستوعبه السطور بل ولا الزبر .

إنَّ معطيات العلوم الطبيعية عما في الكون أفضلُ دليل على وجود الحكمة الإلٰهية في الفَلَكيّات والأرضيات . ولا نطيل الكلام في الحكمة بهذا المعنى ، فإنها في الحقيقة من شعب القدرة التي استوفينا الكلام فيها . على أنَّه يمكن الإستدلال على كونه حكيماً من وجهين آخرين غير ما مر :

الأول : إنَّ إرادته سبحانه تعلقت بخلق كل شيء بأحسن نظام ، وإلاّ فإنَّ صدور فعل خارج عن الإتقان والإحكام ، إمَّا لأجل جهل الفاعل بالنظام الصحيح ، وإمّا لأجل عجزه ، وكلا العاملين منفيان عن ساحته ، لسعة علمه بكل شيء وسعة قدرته. فعدوله عن مقتضى العِلْم والقدرة الوسيعين يحتاج إلى دليل ، وليس هو إلاّ كونه عابثاً ولاغياً ، وسيوافيك فيما يأتي أنَّه منزَّهٌ عن القبيح .

الثاني : إنَّ أثر كل فاعل يناسب واقع فاعله ومؤثره ، فهو كالظل يناسب ذا الظل . فالفاعل الكامل من جميع الجهات يكون مصدراً لفعل كامل ، وموجود متوازن أخْذاً بقاعدة مشابهة الظل لذي الظلّ .

الحكمة والإتقان في الكتاب والسنة

إنَّ توصيفه سبحانه بالحكمة بهذا المعنى ورد في الذكر الحكيم ، قال سبحانه : ﴿ الَر كِتابٌ أُحْكِمَتْ آيَتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكيمٍ خَبِيرٍ ﴾[1] .

وقد أشار الإمام علي (عليه السلام) إلى الحكمة الإلهية بمعنى

(١) سورة هود : الآية ١ .

الإتقان والإحكام بقوله : « قَدّر ما خَلَقْ فأَحْكَمَ تقديرَه[1] .

وقوله : « مُبْتَدِعِ الخلائِقِ بِعِلْمِهِ ، ومُنْشِئهم بحُكْمِهِ ، بلا اقتِداءٍ ولا تعليمٍ ، ولا احتذاءٍ لِمِثالِ صانعٍ حكيمٍ »[2] .

ثم إنَّ بعض المغرورين أثاروا شكوكاً حول حكمته تعالى ، وسألوا عن فوائد الأمور التالية وهي :

١ ـ الزائدة الدودِيّة .

٢ ـ اللوزتان .

٣ ـ ثديا الرجل .

٤ ـ صيوان الأذن .

٥ ـ الفضاء الوسيع .

ولكن هؤلاء اغتروا بما حصلوا عليه من علوم تجريبية ، وتصوروا أنهم أحاطوا بأسرار العالم ، مع أنَّ الواقعيين من العلماء يعترفون بضآلة علومهم وقلة اطلاعهم على سُنَن الكون ورُموزه . قال سبحانه : ﴿ وَما أُوتِيْتُمْ مِنَ العِلْمِ إلاّ قَلِيلاً ﴾[3] .

وقال سبحانه : ﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الحَياةِ الدُّنْيا ﴾[4] .

هذا ، مع أنَّ العلم الحديث كشف عن الفوائد الجمة لهذه الأمور التي استشكل فيها هؤلاء المغرورون وزعموا أنّها مضادة لحكمته سبحانه[5]

* * *

(١) نهج البلاغة ، الخطبة (٩١) .

(٢) نهج البلاغة ، الخطبة (١٩١) .

(٣) سورة الإسراء : الآية ٨٥ .

(٤) سورة الروم : الآية ٧ .

(٥) لاحظ « الله خالق الكون » ص ٣٧٠ ـ ٣٧٨ ، تحت عنوان « الأعضاء الزائدة لماذا »؟



الحكمة
(٢)

الحكيم : المنزَّه عن فعل ما لا ينبغي

إنَّ المعنى الثاني للحكمة هو التَنَزُّه عن فعل ما لا ينبغي ، وهي بهذا المعنى أعمّ من العدل الذي نعرفه بعدَم الجور والظلم ، وغيره . فالحكيم - بعبارة أخرى - هو الذي لا يفعل القبيح .

والتصديق بثبوت هذه الصفة للباري تعالى مبني على القول بالتحسين والتقبيح العقليين . فإنَّ مفاد تلك المسألة أنَّ هناك أفعالاً يدرك العقل كونها حسنة أو قبيحة ، ويُدرك أنَّ الغَنيّ بالذات مُنَزّه عن الإتصاف بالقبيح ، وفعل ما لا ينبغي .

وهذا هو الأساس للحكم باتصافه تعالى بالحكمة والعدل وأنه موجود لا يجور ولا يظلم ومن هنا يلزمنا البحث عن تلك المسألة على ضوء العقل والكتاب العزيز .

* * *

التحسين والتقبيح العقليان

ذهبت العدلية إلى أنَّ هناك أفعالاً يدرك العقل من صميم ذاته من دون استعانة من الشرع أنها حسنة ، يجب القيام بها ، أو قبيحة يجب التنزه

عنها . ولو أمر الشارع بالأولى ونهى عن الثّانية ، فهو كاشف عما يدركه العقل ومرشد إليه . وليس للشرع أنْ يعكس القضية بأنْ يُحَسِّنَ ما قَبَّحَهُ العقل ، أو يُقبِّح ما حَسَّنه .

وقالت الأشاعرة ، لا حكم للعقل في حُسْن الأشياء وقبحها ، ولا يتسم فعل بالحُسن أو القُبح بذاته قبل ورود الشرع ، فلأجل ذلك لا حَسَنَ إلاّ ما حسّنه الشارع ، ولا قبيح إلاّ ما قبحه . فلو كان الظلم قبيحاً ، فلأن الشارع نهى عنه ، ولو كان العدل حُسَناً فلأنه أمَر به . ولو عكس وجعل العدل قبيحاً والظلم حَسَناً ، لكان كما قال .

ثم إنَّ القائلين بالحُسن والقُبح العقليين يقسّمون الأفعال من حيث الإتّصاف بهما إلى أقسام ثلاثة :

الأول : ما يكون الفعل بنفسه علّة تامة للحُسْن والقبح ، وهذا ما يسمّى بالحُسْن والقُبح الذاتيين ، مثل العدل والظلم . فالعدل بما هو عدل ، لا يكون إلاّ حَسَناً أبداً ، ومتى ما وجد لا بُدّ أن يُمدَح فاعله ويعدّ محسِناً ، وكذلك الظلم بما هو ظلم لا يكون إلاّ قبيحاً ومتى ما وجد ففاعله مذموم ومسيء . ويستحيل أن يكون العدل قبيحاً والظلم حَسَناً .

الثاني : ما لا يكون الفعل علّة تامة لأحدهما ، بل يكون مقتضياً للإتصاف بهما ، بحيث لو خلّي الفعل ونفسه ، فإمّا أن يكون حَسَناً كتعظيم الصديق بما هو هو أو يكون قَبيحاً كتحقيره . ولكنه لا يمتنع أن يكون التعظيم مذموماً لعروض عنوان عليه كما إذا كان سبباً لظلم ثالثٍ ، أو يكون التحقير ممدوحاً لعروض عنوان عليه كما إذا صار سبباً لنجاته . ولا ينحصر المثال بهما بل الصدق والكذب أيضاً من هذا القبيل . فالصدق الذي فيه ضرر على المجتمع قبيح ، كما أنَّ الكذب الذي فيه نجاة الإنسان البريء حَسَن . وهذا بخلاف العدل والظلم فلا يجوز أن يتّسم العدل ـ بما هو عدل ـ بالقُبح ، والظُلم ـ بما هو ظلم ـ بالحُسن .

الثالث ـ ما لا علّية له ولا اقتضاء فيه في نفسه للإتصاف بأحدهما ، وإنما يتبع الجهات الطارئة والعناوين المنطبقة عليه ، وهذا كالضَّرب فإنَّه حَسَن للتأديب ، وقَبيحٌ للإيذاء .

هذا هو التقسيم الرائج بينهم . والغرض المطلوب في هذا البحث هو تبيين أنَّ هناك أفعالاً يدرك العقل إذا طالعها ، بقطع النظر عن كل الجهات الطارئة عليها، أنَّها حسنة يجب أن يمدح فاعلها أو قبيحة يجب أن يُذمَّ. ولا نقول إنَّ كل فعل من الأفعال داخل في هذا الإطار .

وبعبارة أخرىٰ : إنَّ النزاع بين الفريقين دائر بين الإيجاب الجزئي والسلب الكلّي ، فالعدلية يقولون بالأول والأشاعرة بالثاني .

في إطلاقات الحُسن والقُبح

لا شك أنَّ للحسن والقبح معنى واحداً ، وإنما الكلام في مِلاك كون الشيء حَسَناً أو قَبيحاً . وهو يختلف باختلاف الموارد ، فقد ذُكر للحُسن والقُبح مِلاكات نوردها فيما يلي :

١ ـ ملاءَمةُ الطَّبْع ومنافرته . فالمشهد الجميل ـ بما أنَّه يلائم الطبع ـ يُعدّ حَسَناً ، كما أنَّ المشهد المَخُوف ، ـ بما أنَّه منافر للطبع ـ يُعَدّ قَبيحاً . ومثله الطعام اللذيذ والصوت الناعم ، فإنهما حَسَنان كما أنَّ الدواء المُرّ ونهيق الحمار قبيحان . والحُسن والقُبح بهذا المِلاك ليسا محل البحث والاختلاف . أضف إلى ذلك أنَّهما لا يمكنهما الثبات والدوام ، لاختلاف الطبائع .

٢ ـ موافقة الغَرَض والمصلحة الشخصيَّة والنوعيَّة ومخالفتهما . فقتل إنسان لعَدائه حَسَن ، حيث إنَّه موافق لأغراض القاتل الشخصية . ولكنه قبيح لأصدقاء المقتول وأهله ، لمخالفته لأغراضهم ومصالحهم الشخصية . هذا في المجال الشخصي . وأمَّا في المجال النوعي ، فإنَّ العدل بما أنَّه حافظ لنظام المجتمع ومصالح النوع فهو حَسَن وبما أنَّ الظلم هادم للنظام ومخالف

لمصلحة النوع فهو قبيح . وهذا أيضاً خارج عن مجال البحث بين العدليّة والأشاعرة ، فإنَّ المصالح الشخصيَّة لا تصحح توصيف الفعل بالحُسن والقُبح على وجه الدوام ، لما عرفت من اختلاف الأغراض والمصالح الشخصية . فرُبَّ فعلٍ كالقتل حَسَنَ عند فرد أو جَمعٍ وقَبيحٌ عند آخرين والبحث إنّما هو عن الحُسن والقُبح الذاتيين اللذين لا يتغير الإتصاف بهما عند قوم دون قوم ، وجيل دون جيل ، بل يكون حُكْماً ثابتاً للفعل أبداً .

وأمّا المصالح النوعيَّة ـ كبقاء النظام وانهدامه ـ فهي وإن كانت تصبغ الفعل بالحُسن والقُبح على وجه الثبات والدوام ، لكن لا يصحّ توصيف الحُسن والقُبح في هذا المورد بالذاتيين . لأنَّ المراد بالذاتي كون ملاحظة نفس الفعل ـ مع غضّ النظر عن غيره ـ موجباً لإدراك العقل حُسنَه أو قُبحَه ، وليس الأمر كذلك في توصيف الفعل بالحُسن أو القُبح لأجل المصالح والمفاسد النوعية ، فإنَّ لتلك الأغراض الخارجة عن حقيقة الفعل دخالة في إدراك العقل وتوصيفه . فلأجل ذلك يجب أن يكون مثل ذلك خارجاً عن محل النزاع ، ولو اعترف الأشاعرة بحسن العدل وقبح الظلم من هذه الزاوية ، فلا يمكن عدهم موافقين للعدلية .

٣ ـ كون الشيء كمالاً للنفس أو نقصاً لها ، كالعِلْم والجهل ، فالأول زَيْن لها والثاني شَيْن . ولكنَّ التحسين والتقبيح بهذا المعنى لا غبار عليه وليس محلاً للنقاش . إذ لا أظن أنَّ أحداً على أديم الأرض ينكر كونَ العلمِ والشجاعة والفصاحة كمالاً وحَسَناً ، والجهلِ والجُبنِ والفهاهةِ نقصاً وقبيحاً .

فهذه الملاكات الثلاثة على فرض كونها ملاكات للإتصاف بالحُسْن والقُبح ، خارجة عن حريم البحث ، وإنَّما البحث بين العدلية وغيرهم في المِلاك الرابع التالي :

٤ ـ ما استحق من الأفعال مدح فاعله عُدّ عند العقلاء حَسَناً ، وما استحق منها ذماً عُدّ عندهم قبيحاً . وذلك بملاحظة الفعل نفسه من حيث هو

هو ، من دون ضم شيء إليه ، ومن دون أن يلاحظ كونه مشتملاً على نفع شخصي أو نوعي ، فيستقل العقل بحُسنه ووجوب فعله ، أو قُبحه ووجوب تركه .

وإنْ شئت قلت : إذا وقع الفعل في إطار العقل البشري من دون فرق بين الأفراد ، ومع غض النظر عن أي شيء آخر غير الفعل نفسه ، وجده العقل موصوفاً بالحُسن وقابلاً للمدح ، أو على العكس . وهذا كما إذا لاحظ جزاء الإحسان بالإحسان فيحكم بحسنه ، وجزاءه بالإساءة فيحكم بقبحه . فالعقل في حكمه هذا ، لا يلاحظ سوى نفس الموضوع ، من دون أن يتصور كونه يتضمن صلاحاً أو فساداً . فمبحث الحُسن والقُبح الذاتيين ، لا يهدف إلّا إلى هذا القسم .

والأقسام الثلاثة الأولى خارجة عن مجال البحث ، كما أنَّ التحسين والتقبيح العاديين . كتحسين خروج الجندي بالبَزَّة العسكرية وتقبيح خروج العالم باللباس غير المناسب ، خارجان أيضاً عن محل البحث .

وربما يتوهم أنَّ للتحسين والتقبيح مِلاكاً خامساً ، هو أنَّ الحسَنَ ما استَحق الثواب عند الله ، والقَبيح ما استَحق العقاب عنده . ولكنه خارج عن مجال البحث أيضاً ، كيف وقد بحث عن أُصل التحسين والتقبيح البراهمة الذين لا يدينون بشريعة فضلاً عن الإعتقاد بالثواب والعقاب في الآخرة . فكيف يكون هذا مِلاك البحث . نعم قد اتخذ هذا الوجه سناداً من أراد أنْ ينكر الحُسنَ والقُبحَ ، بحجة أنَّ العلم باستحقاق الثواب والعقاب على الفعل خارج عن نطاق العقل ، وداخل في مجال الشرع .

ومما قدمنا يعلم ما فيه .

ولأجل زيادة البيان في تعيين محل النزاع بين الأشاعرة والعدلية نأتي بالتوضيح التالي :

إنَّ كثيراً من الباحثين عن التحسين والتقبيح العقليين ، يعلّلون حُسن العدل والإحسان ، وقُبحَ الظلم والعدوان ، باشتمال الأول على مصلحة عامة وباشتمال الثاني على مفسدة كذلك . ولأجل تلك النتائج عم الإعتراف بحُسن الأول وقبح الثاني الجميع . ولكنك عرفت أنَّ مِلاك البحث أوسع من ذلك ، وأنَّ المسألة مركزة على لحاظ نفس الفعل مع غض النظر عن تواليه وتوابعه ، هل يدرك العقل حسنه أو قبحه ، أو لا ؟ وهل العقل يمدح إحسان المحسن بالإحسان ، ويذم جزاء المحسن بالإساءة أَوْ لا ؟ وهل العقل يقبح تكليف الإنسان بما لا يطيقه ، أَوْ لا ؟ وهل العقل يحسّن عمل العامل بالميثاق ، أَوْ لا ؟ فالنقاش على هذا الصعيد لا بالنظر إلى الأغراض والمصالح ، فرديَّة كانت أَمْ اجتماعيَّة .

فالقائلون بالتقبيح والتحسين العقليين يقولون : إنَّ كل عاقل مميِّز ، يجد من صميم ذاته حُسن بعض الأفعال وقُبح بعضها الآخر ، وإنَّ هذه الأحكام نابعة من صميم القوة العاقلة والهُويّة الإنسانيَّة المِثاليَّة .

وأول من قام بتحرير محل النزاع على الوجه الذي قررناه هو المحقق اللاهيجي في تآليفه الكلامية . وأوضح دليل على صواب تحريره هو أن الغرض من طرح هذه المسألة التوصل إلى التعرف على أفعاله سبحانه ، وأنَّ العقل هل يستطيع أَنْ يستكشف وصف أفعاله ، أَوْ لا ؟ وأَنَّ ما هو حسن عند العقل أَوْ قبيح عنده هل هو كذلك عند الله تعالى ؟ ولا يمكن ذلك الإستكشاف إلّا بكون المدار في التحسين والتقبيح على ملاحظة نفس الفعل بما هو هو .

وعلى ذلك فلا معنى للبحث عن التحسين والتقبيح بالمِلاكات السَّابقة من الملاءمة والمنافرة للطبع ، أو موافقة الغَرَض ومخالفته ، أو كونه حافظاً وهادماً للنظام والمجتمع ، وإلّا لبطلت الغاية التي طرحت لأجلها تلك المسألة وهي التعرف على أفعال الباري سبحانه .

هل التَّحسين والتَّقبيح العقليَّان من المشهورات ؟

ربما يظهر من بعض الحكماء والمتكلمين أنَّ التحسين والتقبيح العقليين من المشهورات التي اتفقت عليها آراء العقلاء وتسمى بـ « الآراء المحمودة » .

وقال الشيخ الرئيس في (الإشارات) : فأما المشهورات . . . ومنها الآراء المسماة بـ « المحمودة » ، وربما خصصناها باسم « المشهورة » ، إذْ لا عمدة لها إلاّ الشهرة . وهي آراء لو خُلّي الإنسان وعقله المجرد، ووهمّه وحسّه ، ولم يؤدَّب بقبول قضاياها والإعتراف بها ، ولم يَمِل الإستقراء بظنه القوي إلى حُكمٍ ، لكثرة الجزئيات ، ولم يستَدعِ إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل والأنفَة والحَميّة وغير ذلك ، لم يقض بها الإنسان طاعةً لعقله أو وهمه أو حسّه . مثل حكمنا إنَّ سلب مال الإنسان قبيح وإنَّ الكذب قبيح لا ينبغي أنْ يقدم عليه . ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس ، وإنْ صَرَف كثيراً عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان ، اتباعاً لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك ، وهم أكثر الناس .

وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ،ولو توهم نفسه وأنَّه خُلق دفعة تام العقل ولم يسمع أدبا ولم يطع انفعالاً نفسانياً أو خلقياً ، لم يقض في أمثال هذه القضايا بشيء ، بل أمكنه أنْ يجهله ويتوقف فيه . وليس كذلك حال قَضائِه بأنَّ الكُلَّ أعظمُ من الجزء ـ إلى أنْ قال ـ : فالمشهورات إمَّا من الواجبات وإما من التأديبات الصلاحية ، وما يتطابق عليه الشرائع الإلهية ، وإمَّا خُلُقِيّات وانفعاليّات ، وإمَّا استقرائيات وإما اصطلاحيّات ، وهي إمَّا بحسب الإطلاق ، وإما بحسب أصحاب صناعة وملة »[1] .

---

(١) الإشارات والتنبيهات ، ج ١ ، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠ ـ قوله : « وإمّا اصطلاحيات » : يريد منه أن تكون مشهورة عند الكل كقولنا : « العلم بالمتقابلات واحد » ، فإنَّ العلم بأبوة زيد لعمرو مساوق للعلم ببنوة عمرو لزيد . أو عند أصحاب صناعة كقولنا : « التسلسل محال » ، وهو مشهور عند المناظرة . أو عند أصحاب ملة كقولنا : « الإله واحد » و« الرِّبا حرام » .

فها إنَّك ترى أنّ الشيخ الرئيس يَعُدُّ كون سلب مال الإنسان قبيحاً ، من القضايا المشهورة وأنَّه ليس له مدرك سوى آراء العقلاء وأن الإنسان لو خُلي وعقله ، ولم يؤدب بقبول قضاياها ، لم يقض بقبحه .

وقد وافقه على ذلك المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات .

يُلاحظ عليه : إنَّ القياس ينقسم إلى أقسام خمسة :
١ ـ برهاني ، ٢ ـ جَدَلي ، ٣ ـ خِطابي ،
٤ ـ شِعري ، ٥ ـ سَفْسَطي .

والأول منها يتركب من اليقينيّات وأصولها ستة :
١ ـ الأوليّات ، ٢ ـ المُشاهَدات ، ٣ ـ التَجريبيّات ،
٤ ـ الحَدْسِيّات ، ٥ ـ المُتَواتِرات ، ٦ ـ الفِطْريات .

وأما الثاني ـ أعني القياس الجَدَلي ـ فيتألف من المشهورات والمُسَلَّمات ، سواء أكانت عند الكل أوْ عند طائفة خاصة .

وعلى ذلك فالمشهورات من مبادىء الجَدَل ، وهو يقابل القياس البرهاني . فلو جعل التحسين والتقبيح العقليان من المشهورات وأدخل في القياس الجدلي وعرف بأنَّه لا مدرك له إلاّ الشهرة التي لو خلي الإنسان وعقله المجرّد ووهمه وحسّه، ولم يؤدَّب بقبول قضاياها لم يقض بها ، يلزم إنكار التحسين والتقبيح العقليين وإثبات العقلائي منهما . وهو غير ما يتبناه القائلون بالعقلي .

أضف إليه إنّ جعلهما من المشهورات وإخراجهما من القياس البرهاني وإدخالهما تحت القياس الجدلي يُبطل جيمع الأحكام والآثار التي تترتب على القول بالعقلي ، كما أوضحناه . إذْ على هذا ، لا يكون التحسين والتقبيح برهانياً ، فلا يكون ما يترتب عليه مُبَرْهَناً به بل يُعَدّ من المشهورات التي تطابقت عليها آراء العقلاء . ومن الممكن جداً اتفاق العقلاء على

ضدها ، فعند ذلك يكون الحَسَن قبيحاً والقَبيح حسناً .

فإن قلت : إنَّ الشيخ الرئيس جعل المشهورات أعم مما هو من مبادىء الجَدَل ، فأدخل فيها الأوليّات حيث قال في صدر كلامه : « أمّا المشهورات من هذه الجملة فمنها أيضاً هذه الأوليات ونحوها مما يجبُ قبوله ومنها الآراء المسماة بـ (المحمودة) وربما خصصناها باسم (المشهورة) إذْ لا عمدة لها إلّا الشهرة » .

قلت : ما ذكرتم صحيح ، فإنَّ المشهورات عنده أعمّ من اليقينيات وغيرها حتى إنَّ الأوليات لها اعتباران ، فمن حيث إنه يعترف بها عموم الناس تعدّ مشهورات ، ومن حيث إنه يحكم بها محض العقل ويجب قبولها يقينيات . وفي مقابل هذا القسم ، قسم آخر للمشهورات وهي غير يقينيات ويتوقف العقل الصِرْف في الحكم بها ، ولكن لعموم النّاس بها اعتراف وتسمى « آراء محمودة » ، وربما يخصص هذا القسم باسم المشهورات . فالمشهورات تقال بالإشتراك المعنوي على ما يعمّ اعتراف الناس بها ، ولها قسمان : يقينيّات ، وغير يقينيّات . ولكن الشيخ ومن تبعه عدُّوا التحسين والتقبيح من القسم الثاني ، وهو يستلزم إنكار التحسين والتقبيح العقليين وما بني عليه من الأحكام ، فلاحظ .

ما هو المِلاك للحكم بحسن الأفعال وقبحها ؟

إذا كان محل النزاع ما ذكرنا من إدراك العقل حُسن الفعل أو قُبحه بالنظر إلى ذاته مع غض النظر عما يترتب عليه من التوالي ، فيقع الكلام في أنَّ العقل كيف يقضي بالحُسن والقُبح ، وما هو المِلاك في قضائه ؟

إنَّ المِلاك لقضاء العقل هو أنه يجد بعض الأفعال موافقاً للجانب الأعلى من الإنسان والوجه المثالي في الوجود البشري ، وعدم موافقة بعضها الآخر لذلك .

وإنْ شئت قلت : إنَّه يدرك أنَّ بعض الأفعال كمال للموجود الحي

المختار ، وبعضها الآخر نقص له ، فيحكم بحُسن الأول ولزوم الإتصاف به ، وقبح الثاني ولزوم تركه . ولو عمّم الطبع ـ فيما ذكرنا من المِلاكات ـ لهذا المعنى أي الطبع الأعلى في الإنسان ، لكان هذا المعنى داخلاً في لِملاك الأول .

توضيح ذلك : إنَّ الحكماء قسموا العقل إلى عقل نظري وعقل عملي ، فقد قال المعلم الثاني : « إنَّ النظرية هي التي بها يَحُوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعمله إنسان ، والعملية هي التي يعرف بها ما من شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته » .

وقال الحكيم السبزواري في توضيحه : « إنَّ العقل النظري والعقل العملي من شأنهما التعقّل ، لكن النظري شأنه العلوم الصِرفة غير المتعلقة بالعمل مثل : « الله موجود واحد » ، وأنَّ صفاته عين ذاته ، ونحو ذلك .

والعملي شأنه العلوم المتعلقة بالعمل مثل : « التوكّل حسن » و« الرضا والتسليم والصبر محمودة » . وهذا العقل هو المستعمل في علم الأخلاق ، فليس العقلان كقوتين متباينتين أو كضميمتين ، بل هما كجهتين لشيء واحد وهو الناطقة »[1] .

ثم ، كما أنَّ في الحكمة النظرية قضايا نظرية تنتهي إلى قضايا بديهية ، ولولا ذلك لعقُمت القياسات وصارت غير منتجة ، فهكذا في الحكمة العملية ، قضايا غير معلومة لا تعرف إلّا بالإنتهاء إلى قضايا ضرورية ، وإلّا لما عَرِف الإنسان شيئاً من قضايا الحكمة العملية . فكما أنَّ العقل يدرك القضايا البديهيَّة في الحكمة النظرية من صميم ذاتها فهكذا يدرك بديهيات القضايا في الحكمة العملية من صميم ذاتها بلا حاجة إلى تصور شيء آخر .

---

(١) تعليقات الحكيم السبزواري على شرح المنظومة ، ص ٣١٠ .

مثلاً : إنَّ تصديق كلّ القضايا النظرية يجب أنْ ينتهي إلى قضية امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما ، بحيث لو ارتفع التصديق بها لَمَا أمكن التصديق بشيء من القضايا ، ولذا تسمى بـ « أمّ القضايا » وذلك كاليقين بأنَّ زوايا المثلث تساوي زاويتين قائمتين ، فإنّه لا يحصل إلاّ إذا حصل قبله امتناع صدق نقيض تلك القضية ، أي عدم مساواتها لهما . وإلاّ فلو احتمل صدق النقيض لما حصل اليقين بالنسبة . ولأجل ذلك اتفقت كلمة الحكماء على أن إقامة البرهان على المسائل النظرية إنما تتم إذا انتهى البرهان إلى أمّ القضايا التي قد عرفت .

وعلى ضوء هذا البيان نقول : كما أنَّ للقضايا النظرية في العقل النظري قضايا بديهية أو قضايا أوليّة تنتهي إليها ، فهكذا القضايا غير الواضحة في العقل العملي ، يجب أنْ تنتهي إلى قضايا أولية وواضحة عنده بحيث لو ارتفع التصديق بهذه القضايا في الحكمة العملية لما صح التصديق بقضية من القضايا فيها .

فمن تلك القضايا البديهية في العقل العملي ، مسألة التحسين والتقبيح العقليين الثابتين لجملة من القضايا بوضوح ، مثل قولنا « العدل حسن » و« الظلم قبيح » و« جزاء الإحسان بالإحسان حسن » و« جزاؤه بالإساءة قبيح » .

فهذه القضايا قضايا أوليّة في الحكمة العملية والعقل العملي يدركها من صميم ذاته ومن ملاحظة القضايا بنفسها . وفي ضوء التصديق بها يسهل عليه التصديق بما يبنى عليها في مجال العقل العملي من الأحكام غير البديهية ، سواء أكانت مربوطة بالأخلاق أولاً ، وتدبير المنزل ثانياً ، وسياسة المدن ثالثاً ، التي يبحث عنها في الحكمة العملية .

ولنمثل على ذلك : إنَّ العالِم الأخلاقي يحكم بلزوم تكريم الوالدين والمعلِمين وأولي النعمة ، وذلك لأنَّ التكريم من شؤون جزاء الإحسان

بالإحسان ، وهو حسن بالذات ، والإهانة لهم من شؤون جزاء الإحسان بالإساءة وهو قبيح بالذات .

والباحث عن أحكم تدبير المنزل يحكم بلزوم القيام بالوظائف الزوجية من الطرفين وقبح التخلف عنها ، ذلك لأن القيام بها قيام بالعمل بالميثاق ، والتخلف عنها تخلف عنه ،والأول حسن بالذات والثاني قبيح بالذات .

والعالِم الإجتماعي الذي يبحث عن حقوق الحاكم والحكومة على المجتمع يحكم بأنَّه يجب أنْ تكون الضرائب معادلة لدخل الأفراد ، وذلك لأن الخروج عن تلك الضابطة ظلم على الرعيَّة وهو قبيح بالذات .

وقس على ذلك كلّ ما يرد عليك من الأبحاث في الحكمة العملية ، سواء أكانت راجعة إلى الفرد (الأخلاق) ، أو إلى المجتمع الصغير (البيت) ، أو إلى المجتمع الكبير (السياسة) . فكل ما يرد فيها ويبحث عنه الباحثون ، بما أنَّه من شؤون العقل العملي ، يجب أنْ ينتهي الحكم فيه إيجاباً وسلباً ، صحة وبطلاناً إلى القضايا الواضحة البديهية في مجال ذلك العقل .

إلى هنا انتهينا إلى أنَّه يجب انتهاء الأحكام غير الواضحة ابتداءً في مجال العقلين (النظري والعملي) إلى أحكام بديهية مدركة ابتداء بلا مؤونة شيء منهما . وذلك دفعاً للدور والتسلسل الذي استند إليه علماء المنطق والحكمة في القسم الأول ، أي الحكمة النظرية . والدليل واحد سارٍ في الجميع .

إذا عرفت ما ذكرنا ، يقع الكلام في أمر آخر وهو تعيين المِلاك لدرك العقل صحة القضايا البديهية أو بطلانها في مجال العقلين ، فنقول :

إنَّ المِلاك في مجال العقل النظري عبارة عن انطباق القضية مع التكوين وعدمِ انطباقها ، فالعقل ، يدرك من صميم ذاته أن اجتماع النقيضين

شيء غير متحقق في الخارج ، وأنه لا يمكن الحكم بكون شيء موجوداً وفي الوقت نفسه الحكم بكونه معدوماً ، يدرك ذلك بلا حاجة إلى تجربة واستقراء .

وأما المِلاك في العقل العملي فهو عبارة عن درك مطابقة القضية وملاءَمتها للجانب المثالي من الإنسان غير الجانب الحيواني ، أو منافرتها له .

فالإنسان بما هو ذو فطرة مثالية ، يتميز بها عن الحيوانات ، يجد بعض القضايا ملائمة لذلك الجانب العالي أو منافية له . فيصف الملائم بالحُسن ولزوم العمل والمنافي بالقُبح ولزوم الإجتناب . ولا يدرك القضايا بهذين الوصفين لشخصه فقط أو لصنف خاص من الإنسان أو لكل من يطلق عليه الإنسان ، بل يدرك حسن صدورها أو قبحه لكل موجود عاقل مختار سواء وقع تحت مظلة الإنسانية أو خارجها . وذلك لأن المقوم لقضائه بأحد الوصفين نفس القضية بما هي هي من غير خصوصية للمدرك . فهو يدرك أنَّ العدل حَسَن عند الجميع ومن الجميع ، والظلم قبيح كذلك ، ولا يختص حكمه بأحدهما بزمان دوْن زمان ولا جيل دون جيل .

إلى هنا تم تبيين الأمرين اللذين لهما دور في الحكم بالتحسين والتقبيح العقليين ويجب أن لا يُخلط أحدهما بالآخر لكون الأول مقدمة للثاني ، وهما :

أ ـ إنتهاء كل القضايا في مجال العقلين إلى قضايا بديهية دفعاً للمحذور .

ب ـ تبيين مِلاك دركِ العقلِ صحةَ تلك القضايا البديهية في مجال العقلين .

وقد اتضح بذلك أنَّ المدعي للتحسين والتقبيح العقليين الذاتيين في غنى عن البرهنة لما يتبناه ، كما أنَّ المدعي لامتناع اجتماع النقيضين

وارتفاعهما كذلك . والعجب أنَّ الحكماء والمتكلمين اتفقوا على أنَّه يجب انتهاء القضايا النظرية في العقل النظري إلى قضايا بديهية ، وإلّا عقُمت الأقْيِسَة ولزم التسلسـل في مقام الإستنتاج ، ولكنهم غفلوا عن إجراء ذلك الأصل في جانب العقل العملي ولم يقسموا القضايا العملية إلى فكرية وبديهية ، أو نظرية وضرورية . كيف والإستنتاج والجزم بالقضايا غير الواضحة الواردة في مجال العقل العملي لا يتم إلّا إذا انتهى العقل إلى قضايا واضحة في ذلك المجال . وقد عرفت أنَّ المسائل المطروحة في الأخلاق ، مما يجب الإتصاف به أوالتنزّه عنه ، أو المطروحة في القضايا البيتية والعائلية التي يعبر عنها بتدبير المنزل ، أو القضايا المبحوث عنها في علم السياسة وتدبير المدن ، ليست في الوضوح على نمط واحد ، بل لها درجات ومراتب . فلا ينال العقل الجزم بكل القضايا العملية إلّا إذا كانت هناك قضايا بديهية واضحة تبتني عليها القضايا المجهولة العملية حتى يحصل الجزم بها ويرتفع الإبهام عن وجهها . ولأجل ذلك نحن في غنى عن التوسع في طرح أدلة القائلين بالتحسين والتقبيح ولا نذكر إلّا النَّزر اليسير منها .

فكما أنهم غفلوا عن تقسيم القضايا في الحكمة العملية إلى القسمين ، فهكذا غفلوا عن تبيين ما هو المِلاك لدرك العقل صحة بعض القضايا أوْ بطلانها في ذلك المجال . ويوجد في كلمات المتكلمين في بيان المِلاك والمعيار أمور غير تامة يقف عليها من راجع الكتب الكلامية .

أدلة القائلين بالتَّحسين والتَّقبيح العقليين

الدليل الأول : هو ما أشار إليه المحقق الطّوسي بقوله : « ولإنتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً »[1] . أي إنَّا لو قلنا بأنَّ الحُسن والقُبح يثبتان من طريق الشرع ، يلزم من ذلك عدم ثبوتهما بالشرع أيضاً .

توضيحه : أنَّ الحُسن والقُبح لو كانا بحكم العقل ، بحيث كان العقل

(١) كشف المراد ، ص ١٨٦ .

مستقلاً في إدراك حُسن الصدق وقبح الكذب ، فلا إشكال في أنّ ما أمر به الشارع يكون حَسَناً وما نهى عنه يكون قبيحاً ، لحكم العقل بأنَّ الكذب قبيح ، والشارع لا يرتكب القبيح ، ولا يتصور في حقه ارتكابه .

وأما لو لم يستقل العقل بذلك ، فلو أمر الشارع بشيء أو نهى عنه أو أخبر بحسن الصدق وقبح الكذب فلا يحسن لنا الجزم بكونه صادقاً في كلامه حتى نعتقد بمضمونه لاحتمال عدم صدق الشارع في أمره أو إخباره فإن الكذب حسب الفرض لم يثبت قبحه بعد ، حتى لو قال الشارع بأنّه لا يكذب لم يحصل لنا اليقين بصدقه حتى في هذا الإخبار . فيلزم على قول الأشعري أنْ لا يتمكن الإنسان من الحكم بحسن شيء لا عقلاً ولا شرعاً .

وإنْ شئت قلت : لو لم يستقل العقل بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها الآخر ، كالصدق والكذب ، وأخبرنا الله سبحانه عن طريق أنبيائه بأنّ الفعل الفلاني حسن أو قبيح ، لم نجزم بصدق كلامه لتجويز الكذب عليه .

ثم إنَّ الفاضل القوشجي الأشعري أجاب عن هذا الإستدلال بقوله « إنَّا لا نجعل الأمر والنهي دليلي الحُسن والقبح ليرد ما ذكر بل نجعل الحُسن عبارة عن كون الفعل متعلق الأمر والمدح ، والقبح عن كونه متعلق النهي والذم »[1] .

يُلاحظ عليه : إنَّ البحث تارة يقع في التسمية والمصطلح فيصح أنْ يقال إنَّ ما وقع متعلق الأمر والمدح حَسَن ، وما وقع متعلق النهي والذم قبيح . والعلم بذلك لا يتوقف إلّا على سماعهما من الشرع . وأخرى يقع في الوقوف على الحسن الواقعي أو القبح كذلك عند الشرع ، فهذا مما لا يمكن استكشافه من مجرد سماع تعلق الأمر والنهي بشيء إذْ من المحتمل أنْ يكون الشارع عابثاً في أمره ونهيه . ولو قال إنّه ليس بعابث ، لا يثبت به نفي

(١) شرح التجريد للفاضل القوشجي ، ص٤٤٢ .

احتمال العابثية عن فعله وكلامه ، لاحتمال كونه هازلاً أو كاذباً في كلامه .

فلأجل ذلك يجب أن يكون بين الإدراكات العقلية شيء لا يتوقف درك حسنه وقبحه على شيء ، وأن يكون العقل مستقلاً في دركه ، وهو حسن العدل وقبح الظلم وحسن الصدق وقبح الكذب حتى يستقل العقل بذلك على أنَّ كل ما حكم به الشرع فهو صادق في قوله . فيثبت عندئذٍ أنَّ ما تعلق به الأمر حسن شرعاً ، وما تعلق به النهي قبيح شرعاً . وهذا ما يهدف إليه المحقق الطوسي من أنّه لولا استقلال العقل في بعض الأفعال ما ثبت حسن ولا قبح بتاتاً .

الدليل الثاني ـ ما أشار إليه المحقق الطوسي أيضاً بقوله : « ولجاز التعاكس »[1] أي في الحسن والقبح .

توضيحه : إنَّ الشارع على القول بشرعية الحسن والقبح ، يجوز له أن يُحَسّن أو يُقَبّح ما حَسّنه العقل أو قبّحه . وعلى هذا يلزم جواز تقبيح الإحسان وتحسين الإساءة وهو باطل بالضرورة . فإنَّ وجدان كل إنسان يقضي بأنَّه لا يصح أن يُذَمَّ المُحْسن أو يُمدَحَ المسيء . قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : « ولا يَكُونَنَّ المُحسن والمُسيءُ عندَكَ بمنزلةٍ سواء »[2] . والإمام يهدف بكلمته هذه إيقاظ وجدان عامله ، ولا يقولها بما أنَّها كلام جديد غفل عنه عامله .

الدليل الثالث ـ لو كان الحُسن والقُبح شرعيين لما حكم بهما البراهمة والملاحدة الذين ينكرون الشرائع ، ويحكمون بذلك مستندين إلى العقل . وهؤلاء الماديون والملحدون المنتشرون في أقطار واسعة من شرق الأرض ومغربها يرفضون الشرائع والدين من أساسه ، ويعترفون بحُسن أفعال وقبح بعضها الآخر .

---

(١) كشف المراد ، ص ١٨٦ .

(٢) نهج البلاغة ، الكتاب ٥٣ .

ولأجل ذلك يغرّون شعوب العالم بطرح مفاهيم خدّاعة ، بدعاياتهم الخبيثة ، من قبيل دعم الصلح والسلام العالميين ، وحفظ حقوق البشر والعناية بالأسرى والسجناء ونبذ التمييز العُنصري ، إلى غير ذلك مما يستحسنه الذوق الإنساني والعقل البشري في جميع الأوساط ، يطرحون ذلك ليصلوا من خلاله إلى أهدافهم ومصالحهم الشخصية . ولولا كون هذه المفاهيم مقبولة عند عامة البشر لما استخدمها دعاة المادية والإلحاد في العالم .

والحاصل أنَّ هناك أفعالاً لا يشكّ أحد في حسنها سواء ورد حُسنها من الشرع أم لم يرد . كما أنَّ هناك أفعالاً قبيحة عند الكل ، سواء ورد قبحها من الشرع أم لا . ولأجل ذلك لو خُيِّر العاقل الذي لم يسمع بالشرائع ، ولا علم شيئاً من الأحكام ، بل نشأ في البوادي ، خالي الذهن من العقائد كلّها ، بين أن يَصْدُقَ ويُعطَى ديناراً ، أو يَكْذِبَ ويُعْطَى ديناراً ، ولا ضرر عليه فيهما فإنه يرجحّ الصدق على الكذب . ولولا قضاء الفطرة بحسن الصدق وقبح الكذب لما فرق بينهما ، ولما اختار الصدق دائماً .

وهذا يعرب عن أنَّ العقل له قدرة الحكم والقضاء في أمور ترجع إلى الفرد والمجتمع ، فيحكم بحسن إطاعة وليه المنعم وقبح مخالفته ، وأنَّ المحسن والمسيء ليسا بمنزلة سواء ، ونحو ذلك .

الدليل الرابع ـ لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع ، لما قبح من الله تعالى شيء . ولو كان كذلك لما قبح منه إظهار المعجزات على أيدي الكاذبين . وتجويز ذلك يسدّ باب معرفة الأنبياء ، فإنَّ أيّ نبي أتى بالمعجزة عقيب الإدّعاء ، لا يمكن تصديقه مع تجويز إظهار المعجزة على يد الكاذب في دعواه .

وهذه النتيجة الباطلة من أهم وأبرز ما يترتب على إنكار القاعدة . وبذلك سدّوا باب معرفة النبوّة .

والعجب أنَّ الفَضْل بن روُزبَهان حاول الإجابة عن هذا الدليل بقوله :

« عدم إظهار المعجزة على يد الكذابين ليس لكونه أمراً قبيحاً عقلاً ، بل لعدم جريان عادة الله ، الجاري مجرى المحال العادي ، بذلك . فعند ذلك لا ينسد باب معرفة الأنبياء ، لأنَّ العِلْم العادي حَكَم باستحالة هذا الإظهار »[1] .

فإنَّه يُلاحظ عليه ، إنَّه من أين وقف على تلك العادة ، وأنَّ الله لا يجري الإعجاز على يد الكاذب . ولو كان التصديق متوقفاً على إحرازها ، لزم أن يكون المكذبون بنبوة نوح أو من قبله ومن بعده ، معذورين في إنكارهـم لنبوّة الأنبياء ، إذ لم تثبت عندهم تلك العادة ، لأن العلم بها إنما يحصل من تكرر رؤية المعجزة على يد الصادقين دون الكاذبين .

ويمكن أن يقال : إنَّ تحصيل جريان عادة الله بأن لا يظهر المعجزة على يد الكاذب ، يجب أن يستند إلى مصدر ، فإن كان المصدر هو العقل فهو معزول عند الأشاعرة . وإن كان هو السمع فالمفروض أنَّه يحتمل أن يكون الشرع كاذباً في هذا الإدعاء ، بل لا سمع قبل ثبوت نبوّة النبي .

وحصيلة البحث : إنَّ منكر الحُسن والقُبح منكر لما هو من البديهيات . ولا يصحّ الكلام معه ، لأن النزاع ينقطع إذا بلغ إلى مقدمات ضرورية وهؤلاء ينازعون فيها .

ليت شعري ، إذا لم يحكم العقل بامتناع التكليف بما لا يطاق ، وجَوَّز أن ينهَى الله سبحانه العبد عن الفعل ويخلق فيه اضطراراً ويعاقبه عليه ، فقل : ها ، أيّ أمرٍ يُدرِكُه العقل ؟!! .

قيل : اجتمع النظّام والنجّار للمناظرة ، فقال النّجّار : لم تدفع أن يكلف الله عباده ما لا يطيقون ؟ .

فسكت النظّام ، فقيل له : لم سَكَتَّ ؟ .

---

(١) دلائل الصّدق ، ج ١ ، ص ٣٦٩ .

قال : كنت أريد بمناظرته أن أُلزمه القول بتكليف ما لا يُطاق ، فإذا التزمه ولم يستح ، فبم أُلزمه ؟ .

وبذلك تعرف مدى وهن ما ذكره أبو الحسن الأشعري في لمعه ، وإليك نصه :

« فإن قال قائل : هل لله تعالى أن يؤلم الأطفال في الآخرة ؟ قيل له : لله تعالى ذلك ، وهو عادل إن فعله » . . . إلى أن قال . . . « ولا يقبح منه أن يعذّب المؤمنين ، ويُدخل الكافرين الجنان . وإنما نقول إنّه لا يفعل ذلك ، لأنه أخبرنا إنه يعاقب الكافرين وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره »[1] .

* * *

أدلة الأشاعرة على نفي التحسين والتقبيح العقليين

الدليـل الأول ـ الله مالك كل شيء يفعل في ملكه ما يشاء

استدل الأشعري على مقالته بقوله : « والدَّليل على أنَّ كل ما فعله فله فعله ؛ أنّه المالك ، القاهر ، الذي ليس بمملوك ، ولا فوقه مبيح ، ولا آمر ، ولا زاجر ، ولا حاظر ، ولا مَن رَسَمَ له الرسوم ، وحدّ له الحدود . فإذا كان هذا هكذا ، لم يقبح منه شيء ، إذ كان الشيء إنّما يقبح منّا ، لأنّا تجاوزنا ما حدّ ورسم لنا ، وأتينا ما لم نملك إتيانه . فلمّا لم يكن الباري مملوكاً ولا تحت آمر ، لم يقبح منه شيء . فإن قال : فإنما يقبح الكذب لأنه قبّحه ، قيل له : أجل ، ولو حسّنه لكان حسناً ، ولو أمر به لم يكن عليه اعتراض .

فإن قالوا : فجوِّزوا عليه أن يكذب ، كما جوزتم أن يأمر بالكذب .

قيل لهم : ليس كل ما جاز أن يأمر به ، جاز أن يوصف به »[2] .

---

(١) اللّمع ، ص ١١٦ .

(٢) اللّمع ، ص ١١٧ .

يلاحظ عليه : **أمّا أوّلاً** ـ فإننا نسأل الشيخ الأشعري إنّه سبحانه إذا أوْلَم طفله في الآخرة وعذّبه بألوان التعذيب ، مع كون الطفل بريئاً لم يصدر منه ذنب ، ورأى الأشعري ذلك بأم عينه في الآخرة ، هل يرى ذلك عين العدل ، ونفس الحُسن ؟! أو أنه يجد ذلك الفعل ، من وجدانه ، أمراً مُنْكَراً ؟ .

ومثله ما لو فُعل بالأشعري نفس ما فعل بطفله مع كونه مؤمناً ، فهل يرضى بذلك في أعماق روحه ، ويراه نفس العدل ، غير متجاوِز عنه ، بحجة أنَّ الله سبحانه مالِك المُلك يفعل في ملكه ما يشاء ؟ أو أنه يقضي بخلاف ذلك ؟ .

وأمّا ثانياً : فلا شك أنّه سبحانه مالِك المُلك والملكوت يقدر على كل أمر ممكن ـ كما عرفت ـ من غير فرق بين الحَسَن والقبيح ، فعموم قدرته لكل ممكن ممّا لا شبهة فيه ، ولكن حكم العقل بأنَّ الفعل الفلاني قبيح لا يصدر عن الحكيم ، ليس تحديداً لملكه وقدرته . وهذا هو المهم في حلّ عقدة الأشاعرة الذين يزعمون أنَّ قضاء العقل وحكمه في أفعاله سبحانه نوع دخالة في شؤون ربّ العالمين ، ولكن الحق غير ذلك .

توضيحه : إنَّ العقل بفضل التجربة ، أو بفضل البراهين العقلية ، يكشف عن القوانين السّائدة على الطبيعة ، كما يكشف عن القوانين الرياضية ، فلو قال العقل : إنَّ كل زوج ينقسم إلى متساويين ، فهل يحتمل أنَّ العقل بذلك فَرَض حُكْمَه على الطبيعة ، أو يقال إنَّ الطبيعة كانت تحتمل ذلك القانون والعقل كشفه وبيّنه ؟ فإذا كان هذا هو الفرق بين فرض الحكم وكشفه في عالم الطبيعة ، فليكن هو الفارق بين إدراكِهِ حُسْن الفعل وقُبحه وأنَّ أيّ فعل يصدر منه وأيّهُ لا يصدر منه ، وفَرْضِهِ الحُكْمَ على الله سبحانه فرضاً يحدد سعة قدرته وإرادته وفعله . فليس العقل هنا حاكماً وفارضاً على الله سبحانه ، بل هو ـ بالنظر إلى الله تعالى وصفاته التي منها الحكمة والغنى ـ يكشف عن أنَّ الموصوف بمثل هذه الصفات وخاصة الحكمة ، لا

يصدر منه القبيح ، ولا الإخلال بما هو حسن .

وبعبارة أخرى : إنَّ العقل يكشف عن أنَّ المُتَّصفَ بكل الكمال ، والغنى عن كل شيء ، يمتنع أن يصدر منه الفعل القبيح ، لتحقّق الصّارف عنه وعدم الداعي إليه ، وهذا الإمتناع ليس امتناعاً ذاتياً حتى لا يقدر على الخلاف ، ولا ينافي كونه تعالى قادراً عليه بالذات ، ولا ينافي اختياره في فعل الحسن وترك القبيح ، فإن الفعل بالإختيار ، والترك به أيضاً . وهذا معنى ما ذهبت إليه العدلية من أنَّه يمتنع عليه القبائح . ولا يهدف به إلى تحديد فعله من جانب العقل ، بل الله بحكم أنَّه حكيم ، التزم وكتب على نفسه أن لا يخل بالحسن ولا يفعل القبيح . وليس دور العقل هنا إلاّ دور الكشف والتبيين بالنظر إلى صفاته وحكمته .

وباختصار : إنَّ فعله سبحانه ـ مع كون قدرته عامة ـ ليس فوضوياً ومتحرراً عن كل سلب وإيجاب ، وليس التحديد مفروضاً عليه سبحانه من ناحية العقل ، وإنما هو واقعية وحقيقة كشف عنه العقل ، كما كشف عن القوانين السائدة على الطبيعة والكون . فتَصوُّر أنَّ فعله سبحانه نتحرر عن كل قيد وحَدّ ، بحجة حفظ شأن الله سبحانه ، وسعة قدرته ، أشبه بالمُغالَطة ، فإنَّ حفظ شأنه سبحانه غير فرض انحلال فعلِه عن كل قيد وشرط .

وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر ضعف سائر ما استَدلَّ به القائلون بنفي التحسين والتقبيح العقليين . ولا بأس بالإشارة إلى بعض أدلتهم التي أقامها المتأخرون عن أبي الحسن الأشعري .

الدليل الثاني : لو كان التحسين والتقبيح ضرورياً لما وقع الإختلاف

قالوا : لو كان العلم بحسن الإحسان وقبح العُدوان ضرورياً لما وقع

التَّفاوت بينه وبين العِلْم بأنَّ الواحد نصف الإثنين ، لكنَّ التالي باطل بالوجدان .

وأجاب عنه المحقق الطّوسي بقوله : « ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور »[1] .

توضيحه : إنَّه قد تتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصور أطرافها . وقد قرر في صناعة المنطق أنَّ للبديهيات مراتب : فالأوليّات أبدَه من المشاهدَات بمراتب . والثانية أبده من التجريبيات والثالثة أبده من الحَدْسيات ، والرابعة أبده من المتواترات ، والخامسة أبده من الفطريَّات . والضابط في ذلك أنَّ ما لا يتوقف التصديق به على واسطة سوى تصور الطرفين فهو أبده من غيره ، وذلك مثل الأوليات[2] ، وهكذا .

فلو صحّ ما ذكره الأشاعرة من الملازمة ، لزم أنْ لا تكون الحدسيات من اليقينيات .

وباختصار ، إنَّ العلوم اليقينية ، مع كثرتها ليست على نمط واحد ، بل لها مراتب ودرجات ، وهذا شيء يلمسه الإنسان إذا مارس علومه ويقينياته وعلى ذلك فلا مانع من أن يقع الاختلاف في بعض العلوم الضرورية لدوافع خاصة ، وهي في المقام تصوّر أنَّ الحكم بالحُسن والقُبح تحديد لسلطته

---

(١) كشف المراد ، ص ١٨٦ .

(٢) وجه الضبط أنَّ القضايا البديهية إمَّا أن يكون تصور طرفيها مع النسبة كافياً في الحكم والجزم ، أو لا يكون .
والأول هو الأوليات ، والثاني إمَّا أن يتوقف على واسطة غير الحس الظاهر والباطن أو لا .
والثاني المشاهدات ، وتنقسم إلى مشاهَدات بالحس الظاهر ومشاهَدات بالحسّ الباطن .
والأول إمَّا أن تكون تلك الواسطة بحيث لا تغيب عن الذهن عند تصور الأطراف أو لا تكون كذلك ، فالأول هي الفطريات ، وتسمى بالقضايا التي قياساتها معها . والثاني إمَّا أن يستعمل فيه الحدس ، وهو انتقال الذهن الدفعي من المبادي إلى المطالب أو لا يستعمل فيه ، فالأول هو الحَدْسيات ، والثاني إن كان الحكم فيه حاصلاً بإخبار جماعة يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب فهو المتواترات ، وإن لم يكن كذلك بل حاصلاً من كثرة التجارب فهي التجريبيات وقد علم بذلك حدّ كل واحد منها .

سبحانه ، فلأجل ذلك رفضت الأشاعرة هذا العلم الضروري للحفاظ على عموم سلطته تعالى .

الدليل الثالث : لو كان الحُسن والقُبح عقليين لما تغيرا

إنَّ الحُسنَ والقُبحَ لو كانا عقليين لما اختلفا ، أي لما حَسُن القبيح ولما قَبُح الحسن ، والتَّالي باطل ، فإنَّ الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك فيما إذا تضمن الكذب إنقاذ نبي من الهلاك ، والصدق إهلاكه .

فلو كان الكذب قبيحاً لذاته لما كان واجباً ولا حسناً عندما استفيد به عصمة دم نبي عن ظالم يقصد قتله[1] .

وأجاب عنه المحقق الطّوسي بقوله : « وارتكاب أقل القبيحين مع إمكان التخلّص »[2] .

وتوضيحه : إنَّ كلاًّ من الكذب في الصورة الأولى والصّدق في الثانية على حسنه إلَّا أنَّ ترك إنقاذ النبي أقبح من الكذب ، فيحكم العقل بارتكاب أقلّ القبيحين تخلّصاً من ارتكاب الأقبح . على أنَّه يمكن التخلص عن الكذب بالتعريض (أي التورية) .

وباختصار : إنَّ تخليص النبي أرجح من حسن الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب فيرجح ارتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب لاشتماله على المصلحة العظيمة ، على الصدق .

أضف إلى ذلك ، أنَّ الإستدلال مبني على كون قُبح الكذب وحُسْن الصدق ، كقُبح الظّلم وحُسن العدل ، ذاتيين لا يتغيران . وأمَّا على ما مرّ من أنَّ الأفعال بالنسبة إلى الحسن والقُبح على أقسام منها ما يكون الفعل علة تامة لأحدهما ، فلا يتغير حُسنه ولا قُبحه بعروض العوارض كحُسن الإحسان

---

(١) الأحكام ، للآمدي ، ج ١ ، ص ١٢١ .

(٢) كشف المراد ، ص ١٨٧ .

وقُبح الإساءة . ومنها ما يكون مقتضياً لأحدهما ، فهو موجب للحسن لو لم يعرض عليه عنوان آخر ، وهكذا في جانب القبح . وقد تقدم أنَّ حُسْن الصّدق وقُبح الكذب من هذا القبيل . ومنها ما لا يكون علة ولا مقتضياً لأحدهما كالضرب ، جزاءً أو إيذاءً .

* * *

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة وهي أنَّ هناك أفعالاً يستقل العقل بحسنها وقبحها ، ويقضي بهما من دون أن يستعين بالشرع ، ويرى حسنها وقبحها مضطّرداً في جميع الفاعلين ، من غير اختصاص بالخالق أو المخلوق . وقد ذكرنا مِلاك قضائه وهو ملاءمة الفعل أو منافرته للشخصية العلوية المثالية التي خلق الإنسان عليها .

ثم إنَّ القول بالتحسين والتقبيح العقليين إنما يتم على القول بأنَّ الإنسان فاعل مختار ، وأمّا على القول بأنَّه مجبور في أفعاله ، فالبحث عنهما منفي بانتفاء موضوعه ، لأن شيئاً من أفعال المجبور لا يتصف بالحسن ولا بالقُبح عقلاً . وبما أنَّ الأشاعرة يصوّرون الإنسان فاعلاً مجبوراً ، فلازم مقالتهم نفي التحسين والتقبيح العقليين ، وسيوافيك كون الإنسان فاعلاً مختاراً غير مجبور ، كما سيوفيك نقد ما استدل به الأشاعرة على مقالة الجبر[1] .

التَّحسين والتقبيح في الكتاب العزيز

إنَّ التدبّر في آيات الذكر الحكيم يعطي أنَّه يُسَلّم استقلال العقل بالتحسين والتقبيح خارج إطار الوحي ، ثم يأمر بالحَسَن وينهي عَن القبيح .

---

(١) لاحظ شرح تجريد الاعتقاد للفاضل القوشجي ، ص ٣٢٩ ، حول قولهم بكون الإنسان مجبوراً في فعله . وسيوافيك مفصّلاً البحث في الجبر الأشعري عند البحث في « العدل الإلهي وأفعال الإنسان » .

١ ـ قال سبحانه : ﴿ إنَّ الله يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي القُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ وَالبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[1] .

٢ ـ ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الفَوَاحِشَ ﴾[2] .

٣ ـ ﴿ يَأْمُرُهُمْ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهاهُمْ عَنِ المُنْكَرِ ﴾[3] .

٤ ـ ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آباءَنا وَالله أَمَرَنا بِهَا قُلْ إِنَّ الله لَا يَأْمُرُ بِالفَحْشاءِ ﴾[4] .

فهذه الآيات تعرب بوضوح عن أنَّ هناك أموراً توصف بالإحسان والفحشاء والمنكر والبغي والمعروف قبل تعلّق الأمر أو النهي بها ، وأنَّ الإنسان يجد اتصاف الأفعال بأحدها ناشئاً من صميم ذاته ، كما يعرف سائر الموضوعات كالماء والتراب . وليس عرفان الإنسان بها موقوفاً على تعلّق الشرع وإنما دور الشرع هو تأكيد إدراك العقل بالأمر بالحسن والنهي عن القبيح .

أضف إلى ذلك أنَّه سبحانه يتخذ وجدان الإنسان سنداً لقضائه فيما تستقل به عقليّته :

٥ ـ يقول تعالى : ﴿ أَمْ نَجْعَلُ الذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصالِحاتِ كالمُفْسِدِينَ في الأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ المُتَّقِينَ كالفُجّارِ ﴾[5] .

٦ ـ ويقول سبحانه : ﴿ أَفَنَجْعَلُ المُسْلِمِينَ كالمُجْرِمِينَ * ما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾[6] .

٧ ـ ويقول سبحانه : ﴿ هَلْ جَزاءُ الإِحْسانِ إِلَّا الإِحْسَانُ ﴾[7] .

---

(٢) سورة النحل : الآية ٩٠ .
(٢) سورة الأعراف : الآية ٣٣ .
(٣) سورة الأعراف : الآية ١٥٧ .
(٤) سورة الأعراف : الآية ٢٨ .
(٥) سورة ص : الآية ٢٨ .
(٦) سورة القلم : الآيتان ٣٥ ـ ٣٦ .
(٧) سورة الرحمن : الآية ٦٠ .

فالتدبّر في هذه الآيات لا يَدَعُ مجالاً لتشكيك المشكّكين في كون التحسين والتقبيح من الأمور العقلية التي يُدركها الإنسان بالحجة الباطنيّة من دون حاجة إلى حجة ظاهرية .

* * *

ثمرات التحسين والتقبيح العقليين

تحتل مسألة التحسين والتقبيح العقليين مكانة مرموقة في الأبحاث الكلامية وذلك أن أجلّ ما تثبته هذه المسألة حكمة الباري تعالى وأنّه منزّه عن فعل ما لا ينبغي ، وبه تنحل الكثير من المشاكل الكلامية وغيرها . وإليك فيما يلي بيان بعض منها .

١ ـ وجوب المعرفة

إتفق المتكلمون ـ ما عدا الأشاعرة ـ على لزوم معرفة الله سبحانه على كل إنسان لزوماً عقلياً ، بمعنى أنَّ العقل يحكم بحُسْن المعرفة وقُبح تركها ، لِمَا في المعرفة من أداء شكر المنعِم ، وهو حسن ، وفي تركها من الوقوع في الضَّرر المحتمل ، وهو قبيح . هذا إذا قلنا باستقلال العقل ، وإلاّ لَمَا ثبت وجوب المعرفة ، لا عقلاً ـ لأنه حسب الفرض معزول عن الحكم ـ ولا شرعاً ، لأنه لم يثبت الشرع بعد .

٢ ـ وجوب تنزيه فعله سبحانه عن العبث

ممّا يترتب على هذه المسألة تنزيه أفعاله سبحانه عن العبث ولزوم اقترانها بالغايات والأغراض وهذه المسألة من المسائل التي تشاجرت فيها

العدلية والأشاعرة فالأولى على الإيجاب والثانية على السلب . وللحكماء فيها رأي خاص أيضاً ، ولذلك فإنّا نفردها بالبحث بعد عرض هذه النتائج .

٣ـ لزوم تكليف العباد

إذا كان فعله سبحانه منزّهاً عن العبث ، يستقل العقل بالحكم بلزوم إيصال كل مكلف إلى الغايات التي خلق لها ، وذلك بتكليفهم بما يوصلهم إلى الكمال ، وزجرهم عمّا يمنعهم عنه ، حتى لا يتركوا سدى ، وتتفتح في ضوء التكليف طاقاتهم الروحية . وعِلْم الإنسان بالحُسن والقُبح لا يكفي في استكماله ، إذ هناك أمور تصده عن بلوغ الغاية أو توصله إليها وهي مجهولة له ، ولا تعلم إلاّ من طريق الوحي والشرع .

٤ ـ لزوم بعث الأنبياء

إنَّ مسألة لزوم إرسال الرسل أيضاً ، تبتني على هذه المسألة ، فالعقل الذي يدرك بأنَّ الإنسان لم يخلق سدى بل خلق لغاية ، يدرك بأنه لا يصل إليها إلاّ بالهداية التشريعية الإلهية ، فيستقل بلزوم بعث الدعاة من الله تعالى لهداية البشر .

٥ ـ لزوم النظر في برهان مدّعي النبوّة

لا شكّ أنَّ الأنبياء الحقيقيين يبعثون بمعاجز وبيّنات ، فإذا ادّعى إنسان السّفارة من الله تعالى إلى النّاس ، فهل يجب على الناس النظر في دعواه وبرهانه ؟ على استقلال العقل في مجال التحسين والتقبيح ، يجب النظر والإصغاء دفعاً للضرر المحتمل . وأمّا على القول بعدمه ، فلا يجب ذلك عقلاً ـ لأنه حسب الفرض معزول ـ ولا شرعاً ، لعدم ثبوته بعد . ونتيجة ذلك أنَّ التارك للنظر معذور ، لأنه لم يهتد إلى حقيقة الأمر ! .

٦ ـ العِلْم بصدق دعوى النبوّة

إذا اقترنت دعوة المتنبّىء بالمعاجز والبيّنات الواضحة ، فلو قلنا

باستقلال العقل في مجال الحُسن والقُبح ، حكمنا بصدقه ، لقبح إعطاء البيّنات للمدعي الكذّاب ، لما فيه من إضلال النّاس . وأمّا إذا عزلنا العقل عن الحكم في المقام ، فلا دليل على كونه نبيّاً صادقاً ، والشرع بعد لم يثبت حتى يحكم بصدقه .

٧ ـ الخاتمية واستمرار أحكام الإسلام

إنَّ استقلال العقل بالتحسين والتقبيح ، بالمعنى الذي عرفت من الملاءمة للفطرة العلوية والمنافرة لها ، أساس الخاتميَّة وبقاء أحكام الإسلام وخلودها إلى يوم القيامة . وذلك أنَّ الفطرة مشتركة بين جميع أفراد البشر ولا تتبدل بتبدل الحضارات وتطوّر المدنيّات ، فإنَّ تبدلها لا يمسّ فطرة الإنسان ولا يغيّر جبلّته ، فيصبح ما تستحسنه الفطرة أو تستقبحه خالداً إلى يوم القيامة ، ولا يتطرق التبدل والتغيّر إليه .

٨ ـ ثبات الأخلاق

إنَّ مسألة ثبات الأخلاق في جميع العصور والحضارات أو تبدلها تبعاً لاختلافها ، مما طرح مؤخراً عند الغربيين ودارت حوله المناقشات وأبديت فيه الآراء ، فمن قائل بثبات أصولها ، ومن قائل بتبدلها وتغيّرها حسب تغيّر الأنظمة والحضارات . ولكن المسألة لا تنحل إلاّ في ضوء التحسين والتقبيح العقليين الناشئين من قضاء الجِبِلَّة الإنسانية العاليـة والفطرة الثابتة ، فعند ذاك تتّسم أصول الأخلاق بسمة الثبات والخلود . وأما ما يتغير بتغير الحضارات فإنما هو العادات والتقاليد العرفية .

خذ على ذلك مثلاً « إكرام المحسن » ، فإنه أمر يستحسنه العقل ، ولا يتغير حكم العقل هذا أبداً ، وإنما الذي يتغير بمرور الزمان ، وسائل الإكرام وكيفياته . فإذاً ، الأصول ثابتة ، والعادات والتقاليد ـ التي ليست إلاّ لباساً للأصول ـ هي المتغيّرة .

٩ ـ الحكمة في البلايا والمصائب والشرور

من المسائل المشهورة في الحكمة الإلهية مسألة البلايا والشرور ، فإنَّ وجود هذه الحوادث أوجد إشكالات على حكمته بل عِلْمه تعالى ، فهي بظاهرها تدل على انعدام النّظام في الكون من جهة ، وتنافي حكمته بمعنى إتقان أفعاله من جهة ثانية ، وتنافي حكمته ـ على نحو الإطلاق ـ أعني كون فعله منزهاً عمّا لا ينبغي من جهة ثالثة ، وتنافي حكمته ـ على نحو الخصوص ـ أعني عدله تعالى وقيامه بالقسط من جهة رابعة . وحيث إنها من المسائل الطويلة الذيل ، التي وقع فيها البحث في النقاش سواء في علم الكلام أو الفلسفة والحكمة الإلهية ، فإنّا نفردها بالبحث بعد العرض الإجمالي لهذه النتائج .

١٠ ـ الله عادل لا يجور

من أبرز مصاديق حكمته تعالى ـ الثابتة بفضل القول بالتحسين والتقبيح العقليين ـ عدله ، بمعنى قيامه بالقسط وأنّه لا يجور ولا يظلم وسنفرد بالبحث مع بيان مكانته في التشريع الإسلامي . ويترتب عليه بعض النتائج منها :

أ ـ قبح العقاب بلا بيان

إذا كان الله تعالى عادلاً ، فإنه لا يعاقب عباده من دون أن يبين لهم تكاليفهم ، فإنَّ ذلك ظلم يحكم العقل بقبحه ولزوم تنزّه الواجب عنه . من دون فرق بين أن لا يقع البيان أصلاً ، أو يقع ولا يصل إليهم لأسباب وعوامل معينة . وهذا الأصل مما اتفق عليه الأصوليون وبنوا عليه أصالة البراءة في الشبهات غير المقترنة بالعلم الإجمالي .

نعم ، المسألة تبتنى على التحسين والتقبيح العقليين إذا لم تثبت البراءة من الشرع بواسطة الكتاب والسنة ، والمفروض أنَّ البحث فيها بعده .

ب ـ قبح التكليف بما لا يطاق

من نتائج حكم العقل بعدله تعالى ، حكمه بلزوم وجود التمكّن والقدرة في العبد للإتيان بما يُكَلَّفون به ، وأنَّ تكليفهم وإلزامهم بما هو فوق طاقتهم ظلم وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم ، ولأجل أهمية هذا البحث نفرده أيضاً ببحث مستقل بعد عرض هذه النتائج .

ج ـ مدى تأثير القضاء والقدر في مصير الإنسان

من جملة المسائل المترتبة على عدله تعالى ، تأثير القضاء والقدر في مصير الإنسان ، وهذه المسألة مع كونها من المسائل الأصولية في العقيدة الإسلامية ، مما وقع فيه الجدل والنقاش إلى درجة التكفير وإراقة الدماء بين المسلمين في العصور الأولى . ويتفرع عليها مسألة البَداء أو تغيير المضير بالأعمال الصالحة أو الطالحة . وحيث إنَّ الوقوف عليهما يتوقف على الإسهاب والتفصيل في مباحثهما ، خصصنا كلًّا منهما بفصل خاص من فصول الكتاب .

د ـ إختيار الإنسان

من جملة المسائل المترتبة على عدله تعالى ، اختيار الإنسان في أفعال نفسه ، وذلك أنَّ كونه مجبوراً مُسَيَّراً فيما يقوم به ، ظلم وجور . وحيث إنَّ هذه المسألة أيضاً من المسائل التي كثر فيها الجدال وتعددت فيها الآراء بين إفراط وتفريط ، أفردناها بالبحث في فصل مستقلّ من الكتاب ، مع ما يتفرع عليها من البحوث حول الحسنة والسيئة ، والهداية والضلالة وغير ذلك .

هـ ـ المصحح للعقاب الأُخروي

من جملة التساؤلات التي طرحت حول عدله سبحانه ، ما هو المصحح للعقاب الأُخروي ؟ وذلك من جهتين :

الأولى - لماذا العقاب الآخروي ؟ هل هو للتّشفي أو الإنتقام وكلاهما نقص تعالى الله عنه .

الثانية - إنَّ مقتضى القانون العقلي أن تكون العقوبة على مقدار الجرم ، والتخلف عن ذلك ظلم وجور تنزَّه الله عنه ، فلم يُخَلّد الكافرون المجرمون في النار أبداً ؟ .

وسنجيب عنهما بعد التعرّض للبحث عن عدله تعالى[1] .

* * *

(١) وهناك جملة أخرى من التساؤلات حول حكمته وعدله تعالى ، أجاب عنها الأستاذ دام ظله في موسوعته « الله خالق الكون » ، فلاحظ ص ٩٧ - ٩٩ . وص ٢٦٩ - ٢٨١ .

ثمرات التّحسين والتقبيح العقليين

(١)

أفعال الله سبحانه معللة بالغايات

ذهبت الأشاعرة إلى أن أفعاله سبحانه ليست معللة بالأغراض وأنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح عليه شيء واستدلوا على ذلك بما يلي :

١ ـ لو كان فعله تعالى لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال[١].

وقالت المعتزلة أفعاله تعالى معللة بالمصالح والحكم تفضلاً على العباد فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الأصلح واختاره صاحب المقاصد وتبعته الماتريدية[٢].

هل الغاية، غاية للفاعل أو للفعل ؟

إن الأشعري خلط بين الغرض الراجع إلى الفاعل، والغرض الراجع إلى فعله، فالاستكمال موجود في ـ الأول دون الثاني والقائل بكون أفعاله

(١) المواقف ص٢٣١ .

(٢) إشارات المرام ص٥٤ .

بـالأغراض والغـايات والـدواعي والمصالـح، إنما يعني بهـا الثاني دون الأول؛ والغـرض بالمعنى الأول ينـافي كونـه غنياً بـالذات وغنيـاً في الصفات وغنيـاً في الأفعـال، والغرض بـالمعنى الثاني يـوجب خروج فعله عن كـونه عبثـاً ولغواً، وكونه سبحانه عابثاً ولاغياً فالجمع بين كونه غنياً غير محتـاج إلى شيء، وكونـه حكيمـاً منزهاً عن البعث واللغو بالقول بـاشتمال أفعـاله عـلى مصالـح وحِكَم ترجع إلى العباد والنظام لا إلى وجوده وذاته كما لا يخفى.

تفسير العلة الغائية

العلة الغائية التي هي إحدى أجزاء العلة التامة، يراد منها في مصـطلح الحكماء، ما تُخرج الفاعـل من القوة إلى الفعـل، ومن الإمكان إلى الـوجوب، ويكـون متقدمـة صورة وذهنـاً ومؤخـرة وجـوداً وتحققـاً، فهي السبب لخـروج الفاعل عن كونه فاعلاً بالقوة إلى كـونه فـاعلاً بـالفعل، مثـلاً النجار لا يقـوم بصنع الكرسي إلا لغاية مطلوبة مترتبة عليه ولولا تصور تلك الغايـة لما خـرج عن كونه فاعلاً بالقوة، إلى ساحة كونه فاعلاً بالفعل. وعلى هذا فللعلة الغائية دور في تحقق المعلول وخروجه من الإمكان إلى الفعلية، لأجل تحريك الفاعـل نحو الفعل، وسوقه إلى العمل.

ولا نتصـور العلةالغائيـة بهذا المعنى في سـاحته ـ لغنـاه المطلق في مقـام الذات والوصف والفعل، فكما أنه تام في مقام الوجود تام في مقام الفعل، فلا يحتـاج في الإيجاد إلى شيء وراء ذاتـه وإلا فلو كانت فـاعليـة الحق، كفـاعليـة الإنسان فلا يقوم بالإيجاد والخلق، إلا لأجل الغاية المترتبة عليه لكان ناقصاً في مقام الفاعلية مستكملاً بشيء وراء ذاته وهو لا يجتمع مع غناه المطلق..

هذا ما ذكره الحكماء وهو حق لا غبار عليـه وقد استغلتـه الأشاعـرة في غير موضعه واتخذوه حجة لتوصيف فعله عارياً عن أية غايـة وغرض، وجعلوا فعله كفعل العابثـين واللاعبـين، يفعل (العيـاذ بالله) بـلا غايـة، ويعمل بـلا غرض ولكن الاحتجاج بما ذكره الحكماء لإثبات ما قالتـه واضح البـطلان لأن

إنكار العلة الغائية بهذا المعنى، لا يلازم أن لا يترتب على فعله مصالح وحكم ينتفع بها العباد وينتظم بها النظام، وإن لم تكن مؤثرة في فاعلية الحق وعليته وذلك لأنه سبحانه فاعل حكيم، والفاعل الحكيم لا يختار من الأفعال الممكنة إلا ما يناسب ذلك، ولا يصدر منه ما يضاده ويخالفه.

وبعبارة ثانية لايعني من ذلك أنه قادر لواحد من الفعلين دون الآخر وأنّه في مقام الفاعلية يستكمل بالغاية، فيقوم بهذا دون ذاك بل هو سبحانه قادر على كلا الأمرين لا يختار منهما إلا ما يوافق شأنه، ويناسب حكمته، وهذا كالقول بأنه سبحانه يعدل ولا يجورُ، فليس - يعني من ذلك أنه تام الفاعلية بالنسبة إلى العدل دون الجور بل نعني أنه تام القادرية لكلا العملين لكن عدله وحكمته، ورأفته ورحمته تقتضي أن يختار هذا دون ذلك مع سعة قدرته لكليهما.

هذا هو حقيقة القول بأن أفعال الله لا تعلل بالأغراض والغايات المصطلحة، مع كون أفعاله غير خالية من المصالح والحكم من دون أن يكون هناك استكمال.

وجهان آخران للأشاعرة

ثم أن أئمة الأشاعرة لما وقفوا على منطق العدلية في المقام وإن المصالح والحكم ليست غايات للفاعل بل غايات للفعل وأنها غير راجعة إلى الفاعل، بل إلى العباد والنظام طرحوه على بساط البحث فأجابوا عنه وإليك نص كلامهم :

١ - «فإن قيل لا نسلم الملازمة وأن الغرض قد يكون عائداً إلى غيره».

قيل له : نفع غيره والإحسان إليه إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه، جاء الإلزام لأنه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والإحسان، ما هو أولى به وأصلح، وإن لم يكن أولى بل كان مساوياً أو مرجوحاً لم يصلح أن

يكون غرضاً له[1].

وقد جاء بنفس هذا البيان «الفضل بن روزبهان» في رده على «نهج الحق» للعلامة الحلي وقال :

أنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه وذلك لأن ما يستوي وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه لا يكون باعثاً على الفعل وسبباً لإقدامه عليه بالضرورة فكل ما يكون غرضاً وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل وأليق به من عدمه فهو معنى الكمال فإذن يكون الفاعل مستكملاً بوجوده ناقصاً بدونه[2].

يلاحظ عليه : أن المراد من الأصلح والأولى به، ما يناسب شؤونه فالحكيم لا يقوم إلا بما يناسب شأنه كما أن كل فاعل غيره يقوم بما يناسب المبادىء الموجودة فيه فتفسير الأصلح والأولى بما يفيده ويكمله، تفسيره في غير موضعه.

ومعنى أنه لا يختار إلا الأصلح والأولى ليس بمعنى أن هناك عاملاً خارجياً عن ذاته، يحدد قدرته ومشيئته ويفرض عليه إيجاد الأصلح والأولى، بل بمقتضى كماله وحكمته، هو أن لا يخلق إلا الأصلح، والأولى ويترك اللغو والعبث فهو سبحانه لما كان جامعاً للصفات الكمالية ومن أبرزها كونه حكيماً ، صار مقتضى ذلك الوصف، إيجاد ما يناسبه وترك ما يضاده فأين هو من حديث الاستكمال والاستفادة والإلزام والإفراض، كل ذلك يعرب عن أن المسائل الكلامية طرحت في جو غير هادي وأن الخصم لم يقف على منطق الطرف الآخر.

والحاصل : أن ذاته سبحانه تام الفاعلية بالنسبة إلى كلا الفعلين : الفعل المقترن مع الحكمة، والخالي عنها وذلك لعموم قدرته سبحانه للحسن

---

(١) المواقف ص٣٣٣ وشرحه ج٨ ص٢٠٤.

(٢) دلائل الصدق ج١ ص٢٣٣.

والقبيح ولكن كونه حكيماً يصده عن إيجاد الثاني ويخص فعله بالأول، وهذا صادق في كل فعل له قسمان : حسن وقبيح مثلاً الله قادر على إنعام المؤمن وتعذيبه، وتام الفاعلية بالنسبة إلى الكل ولكن لا يصدر منه إلا القسم الحسن منها لا القبيح، فكما لا يستلزم القول بصدور خصوص الحسن دون القبيح (على القول بهما) كونه ناقصاً في الفاعلية فهكذا القول بصدور الفعل المقترن بالمصلحة دون المجرد عنها، وإنعام المؤمن ليس مرجوحاً ولا مساوياً مع تعذيبه بل أولى به وأصلح لكن معنى صلاحه وأولويته لا يهدف إلى استكماله أو استعادته منه بل يهدف إلى أنه المناسب لذاته الجامعة للصفات الكمالية، المنزهة عن خلافها، فجماله وكماله، وترفعه عن ارتكاب القبيح، يطلب الفعل المناسب له وهو المقارن للحكمة والتجنب عن مخالفتها.

دليل ثالث للأشاعرة

وهناك دليل ثالث لهم حاصله أن غرض الفعل خارج عنه، يحصل تبعاً له وبتوسطه ربما أنه تعالى فاعل لجميع الأشياء ابتداء فلا يكون شيء من الكائنات إلّا فعلاً له، لا غرضاً لفعل آخر لا يحصل إلّا به، ليصلح غرضاً لذلك الفعل وليس جعل البعض غرضاً أولى من البعض[1] .

وكان عليه أن يقرر الدليل بصورة كاملة ويقول لو كان البعض غاية للبعض فإما أن ينتهي إلى فعل لا غاية له فقد ثبت المطلوب أو لا فيتسلسل وهو محال .

يلاحظ عليه :

أولاً : لا يشك من أطلّ بنظره إلى الكون أن بعض الأشياء بما فيها من الآثار خلق لأشياء أُخر فالغاية من إيجاد الموجودات الدانية كونها في خدمة العالية منها وأما الغاية في خلق العالية هي إبلاغها إلى حدٍ تكون مظاهر

---

(١) المواقف ص٣٢٢ وشرحه ج٨ ص٢٠٤.

ومجالي لصفات ربّه وكمال بارئه .

إذا نظرنا إلى الكون بالنظر التجزيئي ترى هناك أوائل الأفعال وثـوانيها وثوالثها و. . . . فيقع الداني في خدمة العالي ويكون الغـرض من إيجاد العـالي إيصاله إلى كماله الممكن الذي هو أمر جميل بـالذات ولا يـطلب إيجاد الجميـل بالذات غاية سوى وجوده لأن الغاية منطوية في وجوده.

هذا إذا نظرنا إلى الكون بالنظر التجزيئي .

وأما إذا نظرنا إلى الكون بالنظر الجمالي فالغاية للنظام للجميل ليس أمراً خارجاً عن وجود النظام حتى يسأل عنه بالنحو الوارد في الدليـل بل هـو عبارة عن الخصوصيات الموجودة فيه وهي بلوغ النظام بأبعاضـه وأجزائـه إلى الكمال الممكن، والكـمال الممكن المتوخى من الإيجـاد خصـوصيـة مـوجـودة في نفس النظام ويعد صورة فعلية لـه، فالله سبحـانه خلق النـظام وأوجد فعله المـطلق حتى يبلغ ما يصدق عليـه فعله كلاً أو بعضـاً إلى الكمال الـذي يمكن أن يصل إليه فليست الغايـة شيئاً مفصـولاً، عن النظام حتى يقـال ما هي الغـاية لهـذه الغاية حتى يتسلسل أو يصل إلى موجود لا غاية له.

وبما أن إيصال كل ممكن إلى كماله، غاية ذاتية لأنه عمل جميـل بالـذات فيسقط السؤال عن أنه لماذا قام بهذا، لأنه حين أوصـل كل مـوجود إلى كـماله الممكن فالسؤال يسقط إذا انتهى السؤال عن الأمر الجميل بالذات.

فلو سألنا عن الغاية لأصل الإيجاد وإبداع النظام لقلنا بأن الغـرض من الإيجاد عبارة عن إيصال كل ممكن إلى كـماله الممكن ثم إذا طـرح السؤال عن الهدف من إيصال كل ممكن إلى كماله الممكن، لكان السؤال جزافياً ساقطاً لأن العمل الحسن بالذات، يليق أن يفعل والفعل والغاية نفس وجوده.

فالإيجاد فيض من الواجب إلى الممكن، وإبلاغه إلى كمالـه فيض آخر، يتم به الفيض الأول فالمجموع فيض من الفياض تعالى إلى الفقير المحتـاج ولا ينقص من خزائنه شيء فأي كمال أحسن وأبدع من هذا، وأي غاية أظهـر من

ذلك، حتى تحتاج إلى غاية أخرى وهذا بمثابة أن يسأل لماذا يفعل الله الأفعال الحسنة بالذات، فإن الجواب مستتر في نفس السؤال وهو أنه فعله لأنه حسن بالذات وما هو حسن بالذات، نفسه الغاية ولا يحتاج إلى غاية أخرى.

ولأجل تقريب الأمر إلى الذهن بمثال : إذا سألنا الشاب الساعي في التحصيل وقلنا له لماذا تبذل الجهود في طريق تحصيلك؟ فيجيب : لنيل الشهادة العلمية فإذا أعدنا السؤال عليه وقلنا ما هي الغاية من تحصيلها؟ يجيبنا للاشتغال في إحدى المراكز الصناعية أو العلمية ، أو الإدارية . فإذا أعدنا عليه السؤال وقلنا ما هي الغاية من الاشتغال فيها ؟ يقول : لتأمين وسائل العيش مع الأهل والعيال فلو سألناه بعدها عن الغاية من طلب الرفاه وتأمين سبل العيش ، لوجدنا السؤال جزافياً لأن ما تقدم من الغايات وأجاب عنها غايات عرضية لهذه الغاية المطلوبة بالذات ، فإذا وصل الكلام إلى الأخيرة يسقط السؤال .

القرآن وأفعاله سبحانه الحكمية

والعجب عن غفلة الأشاعرة من النصوص الصريحة في هذا المجال يقول سبحانه **﴿أفحسبتم خلقناكم عبثاً وإنكم إلينا ترجعون﴾** (المؤمنون/١١٥) وقال عزم من قائل **﴿وما خلقنا السمٰوات والأرض وما بينهما لاعبين﴾** (الدخان/٣).

وقال سبحانه : **﴿وما خلقنا السمٰوات والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار﴾** (ص/٣٧) وقال سبحانه : **﴿وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون﴾** (الذاريات/٥٦) إلى غير ذلك من الآيات التي تنفي العبث عن فعله وتصرح باقترانها بالحكمة والغرض.

وأهل الحديث وبعدهم الأشاعرة الذين اشتهروا بالتعبد بظواهر النصوص تعبداً حرفياً غير مفوضين معانيها إلى الله سبحانه ولا مؤوليها، لا

مناص لهم إلا تناس الآيات الماضية أو تأويلها وهم يفرون منه وينسبونه إلى مخاليفهم.

عطف مذهب الحكماء على مذهب الأشاعرة

ومن الخطأ الواضح، عطف مذهب الحكماء على مذهب الأشاعرة وتصوير أن الطائفتين يقولون بأن أفعال الله سبحانه غير معللة بالأعراض، وهو خطأ محض كيف وهذا صدر المتألهين يخطّىء الأشاعرة ويقول أن من المعطلة قوماً جعلوا فعل الله تعالى خالياً عن الحكمة والمصلحة، ومع أنك قد علمت أن للطبيعة غايات[1]وقال أيضاً أن الحكماء ما نفوا الغاية والغرض عن شيء من أفعاله مطلقاً بل إنما نفوا في فعله المطلق إذا لوحظ الوجود الإمكاني جملة واحدة، غرضاً زائداً على ذاته تعالى وأما ثواني الأفعال والأفعال المخصوصة والمقيدة فاثبتوا لكل منها غاية مخصوصة كيف وكتبهم مشحونة بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها كما يعلم من مباحث الكليات بالمركبات وعلم التشريح وعلم الأدوية وغيرها[2] .

وعلى ذلك فنظرية الحكماء يتلخص في أمرين :

١ ـ أن أفعاله غير متصفة بالعبث واللغو وأن هنا مصالح وحكماً يترتب على فعله، يستفيد بها العباد، ويقوم بها النظام.

٢ ـ إذا لوحظ الوجود الإمكاني على وجه الإطلاق فليس لفعله غرض خارج عن ذاته، لأن المفروض ملاحظة الوجود الإمكاني جملة واحدة والغرض الخارج عن الذات لو كان أمراً موجوداً فهو داخل في الوجود الإمكاني وليس شيء وراءه وعند ذاك فليس الغرض شيئاً خارجاً عن الذات وإنما الغرض نفس ذاته، لئلا يكون ناقص الفاعلية لأن الحاجة إلى شيءٍ خارجٍ عن ذاته في القيام بالفعل، آية كونه ناقصاً في الفاعلية، والمفروض أنه سبحانه تام في

---

(١) الأسفار ج٢ ص٢٨٠.

(٢) الأسفار ج٧ ص٨٤.

فاعليته، غني في ذاته وفعله عن كل شيء سوى ذاته[1].

ثم أن لهم بياناً فلسفياً ممزوجاً بالدليل العرفاني يهدف إلى كون الغرض من الخلق هو ذاته سبحانه وبه فسروا قوله سبحانه :

﴿ما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ وقوله في الحديث القدسي : «كنت كنزاً مخفياً حببتُ أن أُعْرَفَ فخلقت الخلقَ لكي أُعرف» والله سبحانه هو غاية الغايات ومن أراد الوقوف على برهانهم فليرجع إلى أسفارهم[2].

* * *

---

(١) الأسفار ج٢ ص٢٦٣.

(٢) الأسفار ج٢ ص٢٦٣.



ثمرات التحسين والتقبيح العقليين
(٢)

البلايا والمصائب والشرور
وكونه حكيماً

إنَّ مسألة البلايا والمصائب والشرور ، من المسائل المشهورة الذائعة الصيت في الحكمة الإلهية ، ولها صلة بالمباحث التالية :

١ ـ إذا كان الدليل على وجود الخالق المدبر هو النظام السائد في الكون . فكيف يفسّر وجود بعض الظواهر غير المتوازنة العاصية عن النظام كالزلازل والسيول والطوافانات ، فإنها من أبرز الأدلة على عدم النظام .

٢ ـ لو كان الصانع تعالى حكيماً في فعله ، متقناً في عمله واضعاً كل شيء في مجله منزّهاً فعله عمّا لا ينبغي ، فكيف تفسَّر هذه الحوادث التي لا تنطبق مع الحكمة سواء أفسّرت بمن يصنع الأشياء المتقَنة أو من يكون فعله منزهاً عمّا لا ينبغي .

٣ ـ إذا كان الخالق عادلاً وقائماً بالقسط فكيف يجتمع عدله سبحانه مع هذه الحوادث التي تبتلع النفوس البريئة في آن واحد ، وتخرّب الديار وتدمرها . إلى غير ذلك .

وعلى ذلك فالبحث عن المصائب والبلايا والشرور يرتبط بالمسائل المتقدمة ، ونحن نطرح هذه المسألة بعد أن أقمنا الدليل على كونه حكيماً

إنَّ البحث عن الشرور ، ليس مسألة جديدة كشف عنها فلاسفة الغرب ومنهم الفيلسوف « هيوم » الإنكليزي ، كما ربما يتخيله بعض من لا خبرة له بالفلسفة الإسلامية ، بل والإغريقية ، فإن هذه المسألة لم تزل مطروحة بين الفلاسفة القدامى والمتأخرين .

فقد اشتهر قول أرسطو : « إنَّ الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية في بادىء الإحتمال تنقسم إلى خمسة أقسام :

١ ـ ما هو خير كله لا شرّ فيه أصلاً .

٢ ـ ما فيه خير كثير مع شرّ قليل .

٣ ـ ما فيه شرّ كثير مع خير قليل .

٤ ـ ما يتساوى فيه الخير والشرّ .

٥ ـ ما هو شر مطلق لا خير فيه أصلاً » .

ثم صرّحوا بأنَّ الأقسام الثلاثة الأخيرة غير موجودة في العالم ، وإنما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان[1] .

وقد بحث الفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي (ت ٩٧٩ هـ ، م ١٠٥٠ هـ) عن مسألة الخير والشر والمصائب والبلايا في كتابه القيّم « الأسفار الأربعة » في ثمانية فصول بحثاً علمياً ، كما بحث عنها الحكيم السبزواري في قسم الفلسفة من شرح المنظومة بحثاً متوسطاً . وقد سبقهما عدة من الأجلّاء كما تبعهما ثلة أُخرى من المفكرين الإسلاميين . ونحن نقتبس فيما يلي ما ذكره هؤلاء المحققون بتحليل وتشريح خاص فنقول :

إنَّ مسألة الشرور والبلايا دفعت بعض الطوائف في التاريخ وحتى اليوم إلى الاعتقاد بالتعدد في الخالق ، وهو الاتجاه المسمى بالثَّنويّة ، حيث تصوّر أنَّ إله الخير هو غير إله الشَّر ، هروباً من الإشكال المذكور ، ولأجل ذلك عرفوا بالثَّنوية . وبما أنَّهم يعتقدون بأنَّ الإلهين مخلوقان للإله الواجب

---

(١) الأسفار ، ج ٧ ، ص ٦٨ .

الواحد فهم من أهل التثليث على هذا الإعتبار .

وعلى كل تقدير فالإجابة عن مشكلة الشرور تتحقق بوجهين :

الأول - تحليلها تحليلاً فلسفياً كلياً .

الثاني - تحليلها تحليلاً تربوياً مؤثراً في تكامل النفوس .

فعلى من يريد الإسهاب في البحث أنْ يلج البابين ، وهاك البيان :

* * *

البحث الأول - التحليل الفلسفي لمسألة الشرور .

حاصل هذا التحليل أنَّ ما يظنه بعض الناس من أنَّ هناك حوادث غير منتظمة ، أوْ ضارّة مدمّرة ، فإنما هو ناشىء من نظراتهم الضيّقة المحدودة إلى هذه الأمور . ولو نظروا إلى هذه الحوادث في إطار « النظام الكوني العام » لأذعنوا بأنها خير برمتها ، ويكون موقف المسألة كما قاله الحكيم السَبْزَواري :

ما ليْس مَوْزوناً لِبْعض ٍ مِنْ نَغَمْ   فَفي نِظام ِ الكُلِّ كُلٌّ مُنْتَظَمْ

هذا إجمال الجواب ، وأما تفصيله فيتوقف على بيان أمرين :

الأمر الأول - النَّظرة الضيّقة إلى الظواهر

إنَّ وصف الظواهر المذكورة بأنَّها شاذّة عن النظام ، وأنَّها شرور لا تجتمع مع النظام السائد على العالم أولاً ، وحكمته سبحانه - بالمعنى الأعم - ثانياً ، وعدله وقسطه ثالثاً ، ينبع من نظرة الإنسان إلى الكون من خلال نفسه ، ومصالحها ، وجعلها محوراً ومِلاكاً لتقييم هذه الأمور . فعندما ينظر إلى الحوادث ويرى أنَّها تعود على شخصه وذويه بالإضرار ، ينبري من فوره إلى وصفها بالشرور والآفات . وما هذا إلاّ لأنه يتوجه إلى هذه الظواهر من منظار خاص ويتجاهل غير نفسه في العالم ، من غير فرق بين من مضى

من غابر الزمان ومن يعيش في الحاضر في مناطق العالم أو سوف يأتي ويعيش فيها . ففي النَّظرة الأُولى تتجلى تلك الحوادث شراً وبليّة . ولكن هذه الحوادث في الوقت نفسه وبنظرة ثانية تنقلب إلى الخير والصلاح وتكتسي خلع الحكمة والعدل والنُّظم . ولبيان ذلك نحلل بعض الحوادث التي تعد في ظاهرها من الشرور فنقول :

إنَّ الإنسان يرى أنّ الطوفان الجارف يكتسح مزرعته ، والسَّيْل العارم يهدم منزله ، والزلزلة الشديدة تُزَعْزِعُ بُنيانه ، ولكنه لا يرى ما تنطوي عليه هذه الحوادث والظواهر من نتائج إيجابية في مجالات أُخرى من الحياة البشرية .

وما أشبه الإنسان في مثل هذه الرؤية المحدودة بعابر سبيل يرى جرّافة تحفر الأرض ، أو تهدم بناءً مُحْدِثَةً ضوضاءً شديداً ومُثيرة الغبار والتراب في الهواء ، فيقضي من فوره بأنه عمل ضار وسيء وهو لا يدري بأنَّ ذلك يتم تمهيداً لبناء مستشفى كبير يستقبل المرضى ويعالج المصابين ويهيء للمحتاجين إلى العلاج وسائل المعالجة والتمريض .

ولو وقف على تلك الأهداف النبيلة لقضى بغير ما قضى ، ولَوَصَفَ ذلك التهديم بأنه خير ، وأنه لا ضير فيما حصل من الضوضاء وتصاعد من الأغبرة .

إنَّ مَثَلَ هذا الإنسان المحدود النظر في تقييمه ، مَثَل الخفاش الذي يؤذيه النور لأنه يَقبض بصره ، بينما يبسط هذا النور ملايين العيون على آفاق الكون ويسهل للإنسان مجالات السعي والحياة . أفهل يكون قضاء الخفاش على النور بأنه شَرٌّ مِلاكاً لتقييم هذه الظواهر الطبيعية المفيدة ؟ كلا ، لا .

الأمر الثاني ـ الظواهر حلقات في سلسلة طويلة

إنَّ النظر إلى ظاهرة من الظواهر منعزلة عن غيرها ، نظرة ناقصة

ومبتورة . لأنَّ الحوادث حلقات مترابطة متسلسلة في سلسلة ممتدة ، فما يقع الآن منها يرتبط بما وقع في أعماق الماضي وبما سيقع في المستقبل في سلسلة من العلل والمعاليل والأسباب والمسبَّبات .

ومن هنا لا يصحّ القضاء على ظاهرة من الظواهر بحكمٍ مع غض النظر عما سَبَقَها ، وما يلحقها ، بل القضاء الصحيح يتحقق بتقييمها جُملة واحدة والنظر اليها نظراً كلياً لا جزئياً . فإنَّ كل حادثة على البسيطة أو في الجو ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما سبقها أَوْ يلحقها من الحوادث . حتى إنَّ ما يهب من النسيم ويعبث بأوراق المنضدة التي أَمامك يرتبط ارتباطاً وثيقاً بما حدث أو سيحدث في بقاع العالم . فلا بد للمحقق أن يلاحظ جميع الحوادث بلون الإرتباط والتَّشكل . فعند ذاك يتغير حكمه ويتبدل قضاؤه ولن يصف شيئاً بالشذوذ ولن يَسِمَ شيئاً بأنَّه من الشرور .

إذا عرفت هٰذين الأَمرين فلنأْتِ ببعض الأَمثلة التي لها صلة بهما :

١ ـ إذا وقعت عاصفة على السواحل فإنها تقطع الأَشجار وتدمر الأَكواخ وتقلب الأَثاث ، فتوصف عند ساكني الساحل بالشر والبلية ، ولكنها في الوقت نفسه تنطوي على آثار حيويّة لمنطقة أُخرى .

فهي مثلاً توجب حركة السُفُن الشِّراعيَّة المتوقفة في عرض البحر بسبب سكون الريح . وبهذا تنقذ حياة المئات من ركّابها اليائسين من نجاتهم ، وتوصلهم إلى شواطىء النجاة ، فهي موصوفة عند ركّاب السفينة بالخير .

٢ ـ إنَّ الرياح وإِنْ كانت ربما تهدم بعض المساكن إلّا أَنها في نفس الوقت تعتبر وسيلة فعالة في عملية التلقيح بين الأَزهار وتحريك السحب المولدة للمطر وتبديد الأَدخنة المتصاعدة من فوهات المصانع والمعامل التي لو بقيت وتكاثفت لتعذرت أَوْ تعسّرت عملية التنفس لسكان المدن والقاطنين حول تلك المصانع . إلى غير ذلك من الآثار الطيبة لهبوب الرياح ، التي تتضاءل عندها بعض الآثار السيئة أو تكاد تنعدم بالمرة .

٣ ـ الزلازل وإنْ كانت تسبب بعض الخسائر الجزئية أو الكلية في الأموال والنفوس ، إلا أنها توصف بالخير إذا وقفنا على أنَّ علّتها ـ على بعض الفروض ـ جاذبية القمر التي تجذب قشرة الأرض نحو نفسها ، فيرتفع قاع البحر ويوجب ذلك الزلازل في مناطق مختلفة من اليابسة فإنَّ هٰذا في نفس الوقت يوجب أنْ تصعد مياه البحار والأنهار فتفيض على الأراضي المحيطة بها وتسقي المزارع والسهول فتجدد فيها الحياة وتجود بخير العطاء .

ويترتب على الزلازل آثار نافعة أُخرى يقف عليها الإنسان المتفحص في تلك المجالات ، فهل يبقى مجال مع ملاحظة هٰذين الأمرين للقضاء العاجل بأنَّ تلك الحوادث شرور وبلايا لا يترتب عليها أي فائدة .

إنَّ عِلْمَ الإنسان المحدود هو الذي يدفعه إلى أنْ يقضي في الحوادث بتلك الأقضية الشاذة ، ولو وقف على علمه الضئيل ونسبة علمه إلى ما لا يعلمه لرجع القَهْقَرى قائلاً : ﴿ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا بَاطِلاً سُبْحانَكَ ﴾[١] . ولأذعن بقوله تعالى : ﴿ وما أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إلّا قليلاً ﴾[٢] . وقوله سبحانه : ﴿ يَعْلَمونَ ظاهِراً مِنَ الحَياةِ الدُنيا ﴾[٣] .

ولهذا السبب نَجِدُ أنَّ العلماء الموضوعيين الذين لم تبهرهم منجزات العلوم ولم يغرّهم ما حصل لهم من التقدم ، يعترفون بقصور العلم البشري ويَحْذَرُون من التسرع في القضاء والحكم على الأشياء . كيف وهذا العالم الإنكليزي الأستاذ (وليم كروكش) مكتشف إشعاع المادة ، والمخترع لكثير من أدوات التجارب الكيميائية قال : « من بين جميع الصفات التي عاونتني في مباحثي النفسية ، وذلّلت لي طرق اكتشافاتي الطبيعية ، وكانت تلك الإكتشافات أحياناً غير منتظرة، هو اعتقادي الراسخ بجهلي »[٤] . إلى غير

---

(١) سورة آل عمران : الآية : ١٩١ .
(٢) سورة الإسراء : الآية ٨٥ .
(٣) سورة الروم : الآية ٧ .
(٤) على أطلال المذهب المادي ، ج ١ ، ص ١٣٦ .

ذلك من الكلمات المأثورة من كبار المفكرين وأعاظم الفلاسفة والمعنيين بتحليل الظواهر الطبيعية ، فإنك تراهم يعترفون بجهلهم وعجزهم عن الوقوف على أسرار الطبيعة . وهذا هو المخ الكبير في عالم البشرية الشيخ الرئيس يقول : « بلغ علمي إلى حدّ علمت أني لست بعالم » .

تحليل فلسفي آخر للشرور

قد وقفت على التحليل الفلسفي الماضي ، وهناك تحليل فلسفي آخر لمشكلة البلايا والمصائب ولعله أدق من سابقه ، وحاصله :

إنَّ الشر أمر قياسي ليس له وجود نفسي وإنما يتجلى عند النفس إذا قيس بعض الحوادث إلى بعض آخر ، وإليك بيانه :

إنَّ القائلين بالثّنوية يقولون إنَّ الله سبحانه خير محض ، فكيف خلق العقارب السّامة والحيات القاتلة والحيوانات المفترسة والسباع الضواري ولكنهم غفلوا عن أنَّ اتصاف هذه الظواهر بالشرور اتصاف قياسي وليس باتصاف نفسي ، فالعقرب بما هو ليس فيه أي شر ، وإنما يتصف إذا قيس إلى الإنسان الذي يتأذّى من لسعته ، فليس للشرّ واقعية في صفحة الوجود ، بل هو أمرٌ انتزاعي تنتقل إليه النفس من حديث المقايسة ، ولولاها لما كان للشرّ مفهوم وحقيقة . وإليك توضيح هذا الجواب .

إنَّ الصفات على قسمين : منها ما يكون له واقعية كموصوفه ، مثل كون الإنسان موجوداً ، أو أنَّ كل متر يساوي مائة سنتيمتر . فاتصاف الإنسان بالوجود والمتر بالعدد المذكور ، أمران واقعيان ثابتان للموجود ، توجه إليه الذهن أم لا . حتى لو لم يكن على وجه البسيطة إلاَّ إنسان واحد أو متر كذلك فالوصفان ثابتان لهما .

ومنه ما لا يكون له واقعية إلاّ أنَّ الإنسان ينتقل إلى ذلك الوصف ، أو بعبارة صحيحة ينتزعه الذهن بالمقايسة ، كالكبر والصغر ، فإنَّ الكبر ليس

شيئاً ذا واقعية للموصوف وإنما يُدْرَك بالقياس إلى ما هو أصغر منه .

مثلاً : الأرض توصف بالصِغَر تارة إذا قيست إلى الشمس ، وبالكِبَر أخرى إذا قيست إلى القمر . ولأجل ذلك لا يدخلان في حقيقة الموصوف ، وإلا لما صح وصف الأرض بوصفين متعارضين .

إذا عرفت انقسام الأوصاف إلى القسمين ، فعليك تحليل مفهوم الشر على ضوء هذا البيان فنقول : إنَّ كون العقرب موجوداً وذا سم ، من الأمور الحقيقية . وأما كونه شرّاً فليس جزءاً من وجوده ، وإنما يتصف به سم العقرب إذا قيس إلى الإنسان وتضرره به أو فقدانه لحياته بسببه ، وإلّا فانه يعدّ كمالاً للعقرب وموجباً لبقائه . فإذا كان كذلك سهل عليك حلّ عقدة الشرور من جوانبها المختلفة .

أما من جانب التوحيد في الخالقية وإنّه ليس خالق في صفحة الوجود إلّا الله سبحانه وهو خير محض ليس للشر إليه سبيل ، فكيف خَلَقَ هذه الموجودات المتسمة بالشر ، فالجواب إنَّ المخلوق هو ذوات هذه الأشياء وما لها من الصفات الحقيقية ، وأما اتضافها بالشر فليس أمراً حقيقياً محتاجاً إلى تعلق العلّة ، بل هو أمرٌ قياسي يتوجه إليه الإنسان عند المقايسة .

وإلى هذا المعنى تؤول كلمات الفلاسفة القدامى إذ قالوا :

« ١ ـ الشر أمرٌ عدمي ليس أمراً موجوداً محتاجاً إلى العلّة .

٢ ـ الشّر ليس مجعولاً بالذات بل مجعول بالعَرَض .

٣ ـ إذا تصفحت جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم المسمّاة عند الجمهور شروراً ، لم تجدها في أنفسها شروراً ، بل هي شرور بالعَرَض خيْرات بالذات »[1] .

ونحو ذلك الأخلاق الذميمة فإنها كلها كمالات للنفوس السَّبُعِيّة والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشّهَوِيَّة . وإنما شِرِّيَّة هذه الإخلاق

(١) الاسفار الاربعة ، ج ٧ ، ص ٦٢ .

الرذيلة بالقياس إلى النفوس الضعيفة العاجزة عنِ ضبط قواها عن الإفراط والتفريط وعن سوقها إلى مسلك الطاعة الذي تناط به السعادة الباقية .

وكذلك الآلام والأوجاع والغموم والهموم فهي من حيث كونها إدراكات ، ومن حيث وجودها أو صدورها من العلل الفاعلة لها ، خيرات كمالية وإنما هي شرور بالقياس إلى متعلقاتها .

وأمّا من جانب توصيفه سبحانه بالحكمة والإتقان في الفعل والعمل ، فليس في خلق هذه الحوادث والموجودات شيء يخالف الحكمة فإنه سبحانه خلق العقارب والحيّات والضواري والسباع بأحسن الخلقة وأعطاها ما يكفيها في الحياة ﴿ الذي أَعْطى كُلَّ شَيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾[1] . وإنما تتسم هذه الحوادث والموجودات بالشر ويتراءى أنها خلاف الحكمة من حديث المقايسة وهو أمر ذهني لا خارجي .

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة وهي أنَّ هناك عاملين دفعا الإنسان إلى تصور أنَّ الشّر ، أمرٌ عيني خارجي يعد إيجاده على خلاف الحكمة والعدل وأنّه عصيان عن النظم وهما :

١ ـ النَّظرة إلى الأشياء من منظر الأنانية وتناسي سائر الموجودات .

٢ ـ تصور أنَّ الشر له عينية خارجية كالموصوف والغفلة عن أنّه أمرٌ عدمي يتوجه إليه الذهن عند المقايسة .

وقد حان وقت البحث عن التحليل التربوي للشرور الذي يسهّل التصديق بعدم كون إيجادها على فرض كونها أموراً عينية في الخارج ـ لأجل هذه الآثار التربوية ـ مخالفاً للحكمة والعدل .

البحث الثّاني ـ التّحليل التربوي لمسألة الشرور

إنَّ لهذه الحوادث آثاراً تربوية مهمة في حياة البشر المادية تارةً ، وفي

---

(١) سورة طه : الآية ٥٠ .

إزاحة الغرور والغفلة عن الضمائر والعقول ثانياً . ولأجل هذه الفوائد صحّ إيجادها ، سواء قلنا بأنّ الشرّ موجود بالذات ، كما عليه المعترض ، أو موجود بالعَرَض ، كما حققناه .

وإليك فيما يلي توضيح هذه الآثار واحدة بعد الأخرى .

أ ـ المصائب وسيلة لتفجير الطّاقات

إنّ البلايا والمصائب خير وسيلة لتفجير الطاقات وتقدّم العلوم ورقي الحياة البشرية ، فها هم علماء الحضارة يصرّحون بأن أكثر الحضارات لم تزدهر إلا في أجواء الحروب والصراعات والمنافسات حيث كان الناس يلجأون فيها إلى استحداث وسائل الدفاع في مواجهة الأعداء المهاجمين ، أو إصلاح ما خرّبته الحروب من دمار وخراب . ففي مثل هذه الظروف تتحرك القابليات بجبران ما فات ، وتتميم ما نقص ، وتهيئة ما يلزم . وفي المثل السائر : « الحاجة أم الإختراع » .

وبعبارة واضحة : إذا لم يتعرض الإنسان للمشاكل في حياته فإن طاقاته ستبقى جامدة هامدة لا تنمو ولا تتفتح ، بل نمو تلك المواهب وخروج الطاقات من القوة إلى الفعلية ، رهن وقوع الإنسان في مهب المصائب والشدائد .

نعم ، لا ندّعي بأنّ جميع النتائج الكبيرة توجد في الكوارث وإنما ندّعي أنّ عروضها يُهيِء أرضية صالحة للإنسان للخروج عن الكسل . ولأجل ذلك ، نرى أنّ الوالدين الذين يعمدانِ إلى إبعاد أولادهما عن الصعوبات والشدائد لا يدفعان إلى المجتمع إلاّ أطفالاً يهتزون لكل ريح كالنبتة الغضّة أمام كل نسيم .

وأما اللذان يُنشئان أولادهما في أجواء الحياة المحفوفة بالمشاكل

والمصائب فيدفعان إلى المجتمع أولاداً أرسخ من الجبال في مهب العواصف .

قال الإمام علي بن أبي طالب : « ألاّ إنّ الشَّجَرَةَ البَرّيّة أَصْلَبُ عُوداً ، والرَّوائِعَ الخَضِرَةَ أَرَقُّ جُلوداً ، والنباتاتِ البَدَوِيَّةَ أقوى وَقُوداً وأَبطَأُ خُموداً »[1] .

وإلى هذه الحقيقة يشير قوله سبحانه : ﴿ فَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللّهُ فِيهِ خَيْراً كَثيراً ﴾[2] .

وقوله تعالى : ﴿ فإنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً * إنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً ﴾[3] .

وقوله تعالى : ﴿ فَإذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ * وإلى رَبّكَ فَارْغَبْ ﴾[4] أي تَعَرَّض للنَّصَب والتعب بالإقدام على العمل والسعي والجهد بعد ما فرغت من العبادة ، وكَأَنَّ النصر والمحنة حليفان لا ينفصلان وأخوان لايفترقان .

ب ـ المصائب والبلايا جرس إنذار

إنَّ التمتع بالمواهب الماديَّة والإستغراق في اللذائذ والشهوات يوجب غفلة كبرى عن القيم الأخلاقية ، وكلما ازداد الإنسان توغّلاً في اللذائذ والنعم ، ازداد ابتعاداً عن الجوانب المعنوية . وهذه حقيقة يلمسها كل إنسان في حياته وحياة غيره ، ويقف عليها في صفحات التاريخ . فإذن لا بد لانتباه الإنسان من هذه الغفلة من هزّة وجرس إنذار يذكّره ويوقظ فطرته وينبهه من غفلته . وليس هناك ما هو أنفع في هذا المجال من بعض الحوادث التي تقطع نظام الحياة الناعمة بشيء من المزعجات حتى يدرك عجزه ويتخلى عن غروره ويخفف من طغيانه . ونحن نجد في الكتاب العزيز التصريح بصلة

---

(١) نهج البلاغة ـ الخطبة ٤٥ .
(٢) سورة النساء : الآية : ١٩ .
(٣) سورة الانشراح : الآية : ٥ ـ ٦
(٤) سورة الانشراح : الآية : ٧ ـ ٨ .

الطغيان بإحساس الغِنى ، إذْ يقول عز وجل : ﴿ إنَّ الإنْسانَ لَيَطْغَى * أنْ رَآهُ اسْتَغْنَى ﴾(1) .

ولأجل هذا يعلل القرآن الكريم بعض النوازل والمصائب بأنها تنزل لأجل الذكرى والرجوع إلى الله ، يقول سبحانه : ﴿ وما أرْسَلْنا في قَرْيَةٍ مِنْ نَبيٍّ إلاّ أخَذْنا أهْلَها بِالبَأْسَاءِ وَالضَّراءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ﴾(2) .

ويقول ايضاً : ﴿ وَلَقَدْ أخَذْنَا آلَ فِرْعَونَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾(3) .

هكذا تكون البلايا والمصائب سبباً ليقظة الإنسان وتذكرة له ، فهي بمثابة صفع الطبيب وجه المريض المبنّج لإيقاظه ، الذي لولا صفعته لانقطعت حياة المريض .

فقد خرجنا بهذه النتيجة وهي أنَّ التكامل الأخلاقي رهن المحن والمصائب ، كما أنَّ التفتح العقلي رهن البلايا والنوازل .

والإنسان الواعي يتخذها وسيلة للتخلي عن الغرور ، كما يتخذها سلماً للرقي إلى مدارج الكمال العلمي ، وقد لا يستفيد منها شيئاً فيعدّها مصيبة وكارثة في الحياة .

ج ـ البلايا سبب للعودة الى الحق

إنَّ للكون هدفاً ، كما أنَّ لخلق الإنسان هدفاً كذلك ، وليس الهدف من خلقة الإنسان إلاّ أنْ يتكامل ويصل إلى ما يمكن الوصول إليه . وليس الهدف من بعث الأنبياء وإنزال الكتب إلاّ تحقيق هذه الغاية السامية . ولما كانت المعاصي والذنوب من أكبر الأسباب التي توجب بعد الإنسان عن الهدف الذي خُلق من أجله ، وتعرقل مسيرة تكامله ، كانت البلايا

(1) سورة العَلَق : الآية : ٦ ـ ٧ .
(2) سورة الأعراف : الآية : ٩٤ .
(3) سورة الأعراف : الآية : ١٣٠ .

والمصائب خير وسيلة لإيقاف الإنسان العاصي على نتائج عتوه وعصيانه حتى يعود إلى الحق ويرجع إلى الطريق الوسطى . وإلى هذه النكتة يشير قوله سبحانه : ﴿ ظَهَرَ الفَسَادُ في البَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الذي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾[1] . ويقول سبحانه في آية أخرى : ﴿ وَلَوْ أنَّ أَهْلَ القُرىَ آمنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾[2] .

د ـ ألبلايا سبب لمعرفة النّعم وتقديرها

إنَّ بقاء الحياة على نمط واحد يوجب أَنْ لا تتجلى الحياة لذيذة محبوبة ، وهذا بخلاف ما إذا تراوحت بين المُرّ والحُلو والجميل والقبيح ، فلا يمكن معرفة السلامة إلاّ بالوقوف على العيب . ولا الصّحة إلاّ بلمس المرض ، ولا العافية إلاّ عند نزول البلاء . ولا تدرك لذة الحلاوة إلاّ بتذوق المرارة .

فجمال الحياة وقيمة الطبيعة ينشئان من التنوع والإنتقال من حال الى حال ومن وضع إلى آخر . ولأجل ذلك نلمس أَنَّ خالق الطبيعة جعل الوديان إلى جانب الجبال ، والأشواك جانب الورود ، والثّمار المرّة جَنْب الحلوة ، والماء الأجاج جَنْب العَذْب الفُرات ، إلى غير ذلك من مظاهر التضاد والتباين التي تضفي على الطبيعة بهاءً وجمالاً ، وكمالاً وجلالاً .

هذه هي الآثار التربوية للمصائب والبلايا ، وتكفي في تسويغ نزولها ، وتبرير تحقيقها في الحياة البشرية .

* * * * *

(١) سورة الروم : الآية : ٤١ .

(٢) سورة الاعراف : الآية : ٩٦ .

ألبلايا المصطنعة للأنظمة الطاغوتية

إنّ هناك من المِحَن ما ينسبه الإنسان الجاهل إلى خالق الكون ، والحال أنّها من كسب نفسه ونتيجة منهجه . بل الأنظمة الطاغوتية هي التي سببت تلك المحن وأوجدت تلك الكوارث ، ولو كانت هناك أنظمة قائمة على قيم إلهية لما تعرض البشر لتلك المحن .

فالتقسيم الظالم للثروات هو الذي صار سبباً لتجمع الثروة عند ثلّة قليلة ، وانحسارها عن جماعات كثيرة ، كما صار سبباً لتمتع الطائفة الأولى بكل وسائل الوقاية والحماية من الأمراض والحوادث وحرمان الطائفة الثانية منها . فهذه البلايا المصطنعة خارجة عن إطار البحث ، فلا تكون موقظة للفكر ولا مزكّية للنفوس ، بل تهيء أرضية صالحة للإنتفاضات والثورات .

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة وهي أنّ الظواهر غير المتوازنة بحسب النظرة السطحية متوازنة بالقياس إلى مجمل النّظام ولها آثار اجتماعيّة وتربويّة ولا مناص في الحياة البشريّة منها فلا تعد مناقضة للنُّظْم السائد ولا لحكمة الخالق ولا لعدله وقسطه سبحانه وتعالى .

* * * *

ثمرات التّحسين والتقبيح العقليّيْن

(٣)

الله عادلٌ لا يجور

إنَّ مقتضى التَّحسين والتّقبيح العقليين ـ على ما عرفت ـ هو أَنَّ العقل ـ بما هو هو ـ يدرك أَنَّ هٰذا الشيء ـ بما هو هو ـ حسن أو قبيح ، وأَن أحد هٰذين الوصفين ثابت للشيء ـ بما هو هو ـ من دون دخالة ظرف من الظروف أَوْ قيد من القيود ، ومن دون دخالة دَرْكِ مدرك خاص .

وعلى ذلك فالعقل في تحسينه وتقبيحه يدرك واقعية عامة ، متساوية بالنسبة إلى جميع المدركين والفاعلين ، من غير فرق بين الممكن والواجب . فالعدل حَسَن ويُمْدَح فاعله عند الجميع ، والظلم قبيح يُذَمّ فاعلهُ عند الجميع . وعلى هذا الأساس فالله سبحانه ، المدرك للفعل ووصفه ـ أعني استحقاق الفاعل للمدح أو الذم ـ من غير خصوصية للفاعل ، كيف يقوم بفعل ما يحكم بأَنَّ فاعله مستحق للذم ، أَو يقوم بفعل ما يحكم بأَنه يجب التنزه عنه ؟

وعلى ذلك فالله سبحانه عادل ، لأَن الظلم قبيح ومما يجب التنزّه عنه ، ولا يصدر القبيح من الحكيم ، والعدل حسن ومما ينبغي الإتصاف به ، فيكون الإتصاف بالعدل من شؤون كونه حكيماً منزهاً عما لا ينبغي .

وإنْ شئت قلت : إنَّ الإِنسان يدرك أَنَّ القيام بالعدل كمال لكل احد ؛

وارتكاب الظلم نقص لكل أحد . وهو كذلك ـ حسب إدراك العقل ـ عنده سبحانه . ومعه كيف يجوّز أنْ يرتكب الواجب خلاف الكمال ، ويقوم بما يجرّ النقص إليه[1] .

دفع إشكال

ربما يقال إنّ كون الشيء حسناً أو قبيحاً عند الإنسان ، لا يدل على كونه كذلك عند الله سبحانه ، فكيف يمكن استكشاف أنه لا يترك الواجب ولا يرتكب القبيح ؟ .

والإجابة عنه واضحة ، وذلك أنّ مَغْزى القاعدة السالفة هو أنّ الإنسان يدرك حسن العدل وقبح الظلم لكل مدرك شاعر ، ولكل عاقل حكيم ، من غير فرق بين الظروف والفواعل . وهذا نظير درك الزوجية للأربعة ، فالعقل يدرك كونها زوجاً عند الجيمع ، لا عند خصوص الممكن ، فليس المقام من باب إسراء حكم الإنسان الممكن إلى الواجب تعالى ، بل المقـام من قبيل استكشاف قاعدة عامة ضرورية بديهية عند جميع المدركين من غير فرق بين خالقهم ومخلوقهم . ولا يختص هذا الأمر بهذه القاعدة ، بل جميع القواعد العامة في الحكمة النظرية كذلك .

وعلى هذا يثبت تنزهه سبحانه عن كل قبيح ، واتصافه بكل كمال في

---

(١) وربما يقرر وجه عدم صدور عدم القبيح عنه تعالى بأنّ الدّاعي إلى صدوره إما داعي الحاجة ، أو داعي الحكمة ، أو داعي الجهل . والكل منتف في حقه سبحانه . أمّا الأول فلغناه المطلق ، وأمّا الثّاني فلكون الحكمة في خلافه ، وأما الثالث فلكونه عالماً على الإطلاق .
وبما أنّ هذا الدليل مبني على كون فاعلية الواجب بالداعي الزائد على ذاته ، وهو خلاف التحقيق ، لكونه تاماً في الفاعلية فلا يحتاج فيها إلى شيء وراء الذات ، أتينا به في الهامش . وقد اعتمد عليه العلاّمة في شرح التجريد ص ١٨٧ ـ ١٨٨ . والفاضل المقداد في شرح نهج المسترشدين ص ٢٦٠ وغير ذلك من الكتب الكلامية .

مقام الفعل ، فيثبت كونه تعالى حكيماً لا يرتكب اللغو وما يجب التنزه عنه ، وبالتالي فهو عادل لا يجور ولا يظلم ولا يعتدي .

العدل في الذّكر الحكيم

تضافرت الآيات الكريمة مركزة على قيامه سبحانه بالقسط ، نورد فيما يلي بعضاً منها :

قال سبحانه : ﴿ **شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إلهَ إلاَّ هُوَ وَالمَلائِكَةُ وَأُولُوا العِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ** ﴾[1] .

وكما شهد على ذاته بالقيام بالقسط ، عرّف الغاية من بعثة الأنبياء بإقامة القسط بين الناس .

قال سبحانه : ﴿ **وَلَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنَا بِالبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الكِتَابَ وَالمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالقِسْطِ** ﴾[2] .

كما صرّح بأن القسط هو الركن الأساس في محاسبة العباد يوم القيامة ، إذ يقول سبحانه : ﴿ **وَنَضَعُ المَوازِينَ القِسْطَ لِيَوْمِ القِيَامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً** ﴾[3] .

وما في هذه الآيات وغيرها إرشادات إلى ما يدركه العقل من صميم ذاته ، بأنَّ العدل كمالٌ لكل موجود حيّ مدرك مختار ، وأنَّهُ يجب أنْ يتصف اللَّهُ تعالى به في أفعاله في الدنيا والآخرة ، ويجب أنْ يقوم سفراؤه به .

---

(١) سورة آل عمران : الآية ١٨ .
(٢) سورة الحديد : الآية ٢٥ .
(٣) سورة الأنبياء : الآية ٤٧ .

العدل في التشريع الإسلامي

وهذه المكانة التي يحتلها العدل ـ التي عرفت أنه لولاه لارتفع الوثوق بوعده ووعيده وانخرم الكثير من العقائد الإسلامية ـ هي التي جعلته سبحانه يعرّف أحكامَهُ ويصف تشريعاتِهِ بالعدل ، وأنه لا يشرّع إلّا ما كان مطابقاً له .

يقول سبحانه : ﴿ وَلا نُكَلِّفُ نَفْساً إلاّ وُسْعَها وَلَدَيْنا كِتابٌ يَنْطِقُ بِالحَقِّ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ ﴾[1] .

فالجزء الأول من الآية ناظر إلى عدله سبحانه بين العباد في تشريع الأحكام ، كما أنَّ الجزء الثاني ناظراً إلى عدله يوم الجزاء في مكافاته ، هذا .

وإن شعار الذكر الحكيم هو : ﴿ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ كانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾[2] . وهو يكشف عن عدالته سبحانه في التشريع والجزاء .

العدل في روايات أئمة أهل البيت

إشتهر عليٌّ (عليه السلام) وأولادُه بالعدل ، وعنه أخذت المعتزلة ، حتى قيل : « التوحيد والعدل علويان والتشبيه والجبر أمويان » . وإليك بعض ما أُثِرَ عنهم (عليهم السلام) .

١ ـ سئل عليّ (عليه السلام) عن التوحيد والعدل ، فقال : « التَّوْحِيدُ أنْ لا تَتَوَهَّمَهُ والعَدْلُ أنْ لا تَتَّهِمَهُ »[3] وقد فُرِض كونه سبحانه عادلاً فطلب معناه .

---

(١) سورة المؤمنون : الآية ٦٢ .

(٢) سورة الروم : الآية ٩ .

(٣) نهج البلاغة ـ قسم الحكم ـ رقم ٤٧٠ .

قال ابن أبي الحديد : « هذان الركنان هما ركنا علم الكلام وهما شعار أصحابنا المعتزلة لنفيهم المعاني القديمة التي يثبتها الأشعري وأصحابه ، ولتنزيههم الباري سبحانه عن فعل القبيح ، ومعنى قوله : « أنْ لا تتوهمه » : أنْ لا تتوهمه جسماً أو صورة أو في جهة مخصوصة أو مالئاً لكل الجهات ، كما ذهب إليه قوم ، أو نوراً من الأنوار ، أو قوة ساريّة في جميع العالم كما قاله قوم ، أو من جنس الأعراض التي تحل الحالّ أو تحل المَحَل وليس بعَرض ، كما قاله النصارى ، أو تحله المعاني والأعراض فمتى تُوُهم على شيء من هذا فقد خولف التوحيد .

وأما الركن الثاني فهو « أنْ لا تتهمه » : أي أنْ لا تتهمه في أنَّهُ أجبرك على القبيح ويعاقبك عليه ، حاشاه من ذلك ولا تتهمه في أنّه مكّن الكذّابين من المعجزات فأضل بهم الناس ، ولا تتهمه في أنّه كلّفك ما لا تطيقه وغير ذلك من مسائل العدل التي تذكرها أصحابنا مفصلة في كتبهم ، كالعوض عن الألم فإنه لا بدّ منه ، والثواب على فعل الواجب فإنه لا بد منه ، وصدق وعده ووعيده فإنه لا بد منه .

وجملة الأمر أنَّ مذهب أصحابنا في العدل والتوحيد مأخوذ عن أمير المؤمنين (عليه السلام) . وهذا الموضع من المواضع التي قد صرّح فيها بمذهب أصحابنا بعينه ، وفي فرش كلامه من هذا النمط ما لا يحصى »[1] .

٢ ـ روى (الصدوق) عن الصادق (عليه السلام) أنَّ رجلاً قال له : إنَّ أساس الدين التوحيد والعدل ، وعِلْمُهُ كثيرٌ ، ولا بُدّ لعاقل منه ، فاذكر ما يَسْهُلُ الوقوفُ عليه ويتهيّأ حفظُه . فقال (عليه السلام) : « أمّا التّوحِيدُ فَأنْ لا تُجَوِّزَ عَلى رَبِّك ما جازَ عليكَ ، وأمّا العَدْلُ فَأنْ لا تَنْسبَ إلى خَالِقِكَ ما لامَكَ عَلَيْهِ »[2] .

---

(١) شرح نهج البلاغة ، لابن أبي الحديد ، ج ٢٠ ، ص ٢٢٧ .

(٢) التوحيد ، باب معنى التوحيد والعدل ، الحديث الأول ، ص ٩٦ .

٣ ـ وقال علي (عليه السلام) : « وَأَشْهَدُ أنه عَدْلٌ عَدَل ، وحَكَمٌ فَصَلٌ »[1] .

٤ ـ وقال (عليه السـلام) : « الذي صَـدَقَ في ميعادِهِ ، وارتَفَـعَ عن ظُلْمِ عبادِهِ ، وقَامَ بالقِسْطِ في خَلْقِهِ ، وعَدَلَ عليهم في حُكْمِهِ »[2] .

٥ ـ وقال صلوات الله عليه : « الذي أعْطى حِلْمَـهُ فَعَفَى ، وعَدَلَ في كل ما قَضَى »[3] .

٦ ـ وقال (عليه السلام) : « اللّهُمَّ احمِلني على عَفْوِكَ ، ولا تَحْمِلني على عَدْلِكَ »[4] .

إلى غير ذلك من المأثورات عن أئمة أهل البيت ، وسيوافيك قسم منه عند البحث عن القضاء والقدر ، والبحث عن الجبر والاختيار .

* * *

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ٢١٤ .
(٢) نهج البلاغة ، الخطبة ١٨٥ .
(٣) نهج البلاغة ، الخطبة ١٩١ .
(٤) نهج البلاغة ، الخطبة ٢٢٧ .

ثمرات التحسين والتقبيح العقليين

(٤)

ما هو المصحح لعقوبة العبد ؟

لقد تضافرت النصوص السماوية على عقوبة المجرمين والتنكيل بالظالمين وعندئذ يقع الكلام في مقامين :

الأول : ما هو الغرض من العقوبة ؟ فهل هو التّشفي كما في قوله سبحانه : ﴿ **وَمَنْ قُتِلَ مَظْلوماً فَقَدْ جَعَلْنا لِوَلِيِّهِ سُلْطاناً فَلا يُسْرِفْ في القَتْلِ إنَّهُ كانَ مَنْصُوراً** ﴾[1]؟ ولكن هذه الغاية منتفية في جانب الحق سبحانه لأنه أجلّ من أنْ يكون له هذا الداعي لاستلزامه طروء الإنفعال إلى ذاته . أو لاعتبار الآخرين ؟ وهذا إنّما يصح في دار التكليف لا في دار الجزاء . يقول سبحانه : ﴿ **الزَّانِيَةُ والزَّاني فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ في دينِ اللّهِ إنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ ، وَلْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ المُؤْمِنِينَ** ﴾[2] .

فقوله : ﴿ **وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين** ﴾ قرينة على أنّ الغاية

---

(١) سورة الإسراء : الآية ٢٣ .

(٢) سورة النور : الآية ٢ .

من جلد الزانية والزاني هو اعتبار الآخرين ، أو أنه إحدى الغايات .

الثاني : إنَّ من السنن العقلية المقررة مساواة العقوبة للجُرْم كماً وكَيْفاً ، غير أن هذه المعادلة منتفية في العقوبات الأخروية ، فإنَّ قسماً من المجرمين يخلدون في النار مع أن معصيتهم أقل مدة من مدة التعذيب .

قال سبحانه : ﴿ وَالذِينَ كَفَرُوا وَكذَّبوا بِآياتِنَا أُولئِكَ أصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيها خَالِدُونَ ﴾[1] .

وقال سبحانه : ﴿ وَعَدَ اللّهُ المُنافِقِينَ والمُنافِقَاتِ وَالكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّم خَالِدِينَ فِيها هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ ﴾[2] .

قال المفيد : « إتّفقت الإمامية أن الوعيد بالخلود في النار متوجه إلى الكفّار خاصة دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالى والإقرار بفرائضه من أهل الصلاة »[3] .

وقال الصدوق في عقائده : « اعتقادنا في النار أنه لا يخلد فيها إلاّ أهل الكفر والشرك ، فأما المذنبون من أهل التوحيد فيخرجون منها بالرحمة التي تدركهم »[4] .

وأما الجواب : عن السؤال االأول ، فنقول : إن السؤال عن غاية العقوبة ، وإنها هل هي للتشفي أو لإيجاد الإعتبار في غير المعاقَب إنما يتوجه على العقوبات التي تترتب على العمل عن طريق التقنين والتشريع ، فللتعذيب في ذلك المجال إحدى الغايتين : التَشَفّي أو الإعتبار .

---

(١) سورة البقرة : الآية ٣٩ .

(٢) سورة التوبة : الآية ٦٨ .

(٣) أوائل المقالات ، ص ١٤ .

(٤) عقائد الصدوق ، ص ٩٠ ، الطبعة القديمة الملحقة بشرح الباب الحادي عشر .

وأما إذا كانت العقوبة أثراً وضعياً للعمل بالوجهين الآتيين ، فالسؤال ساقط ، لأن هناك ضرورة وجودية بين وجود المجرم والعقوبة التي تلابس وجوده في الحياة الأخروية ، فعند ذلك لا يصح أن يُسأل عن أن التعذيب لماذا ، وإنما يتجه السؤال مع إمكان التفكيك، والوضع والرفع ، كالعقوبات الإتفاقية .

ثم إنَّ الملازمة الخارجية بين الإنسان والعقوبة تتصور على وجهين :

الأول : إنَّ كلاً من الأعمال الإجرامية أو الصالحة التي تصدر من الإنسان في عالم الطبيعة تُوجِد في النفس مَلَكَةً مناسبة لها ، بسبب تكرار العمل وممارسته . وهذه المَلَكات النَفْسانية ليست شيئاً مفصولاً عن وجود الإنسان ، بل تشكل حاقّ وجوده وصَميم ذاته . فالإنسان الصالح والطالح إنما يحشران بهذه الملكات التي اكتسباها في الحياة الدنيوية عن طريق الطاعة والمعصية ، ولكل ملكة أثر خاص يلازمها . وإن شئت قلت : إنّ كل نفس مع ما اكتنفها من الملكات تكون خَلاّقة للصور التي تناسبها ، إما الجنة والروح والريحان ، أو النار ولهيبها وعذابها . فعلى ذلك يكون الثواب والعقاب مخلوقين للنفس قائمين بها على نحو لا يتمكن من ترك الإيجاد . وهذا كالإنسان الصالح الذي ترسخت فيه الملكات الصالحة في هذه الدنيا ، فإنه لا يزال يتفكر في الأمور الصالحة ، ولا تستقر نفسه ولا تهدأ إلّا بالتفكر فيها ، وفي مقابله الإنسان الطالح الذي ترسخت فيه الملكات الخبيثة عن طريق الأعمال الشيطانية في الحياة الدنيوية فلا يزال يتفكر في الأمور الشرّيرة والرديئة ، ولو أراد إبعاد نفسه عن التفكر فيما يناسب ملكتها لم يقدر على ذلك .

ويظهر من العلامة (الطباطائي) أنَّ الثواب والعقاب الأخرويين من الحقائق التي يكتسبها الإنسان بأعماله الصحيحة والفاسدة ، وهما موجودان في هذه النشأة غير أنَّ الأحجبة تحجز بينه وبين ما أعد لنفسه من الجنة والنار ، قال : « إن ظاهر الآيات أنَّ للإنسان في الدنيا وراء الحياة التي يعيش

بها فيها حياة أخرى سعيدة أو شقية ، ذات أصول وأعراق ، يعيش بها فيها وسيطلع ويقف عليها عند انقطاع الأسباب وارتفاع الحُجُب » .

إلى أنْ قال : « إنَّ الأعمال تُهيء بأنفسها أو باستلزامها وتأثيرها أموراً مطلوبة أو غير مطلوبة أي خيراً أو شراً هي التي سيطلع عليها الإنسان يوم يكشف عن ساق »[1] .

وقد استظهر ما ذكره من عدة آيات ذكرها في كتابه .

وعلى ضوء ما ذكرنا ، فالإنسان الوارد إلى الحياة الجديدة إنما يردها بملكات طيبة أو خبيثة ، ولها لوازم تطلبها ضرورة وجوباً شاء أم لم يشاء . وهذه اللوازم تتجلى بصورة النِعَم والنِقَم لكل من الطائفتين .

فعند ذلك يسقط السؤال عن الهدف من التعذيب . وهذا نظير من شرب السم فيُقْتل ، أو شرب الدواء النافع فيبرأ ، فلا يصح السؤال عن الهدف من القتل والإبراء .

الثاني : إنَّ من المقرر في محله أنَّ لعمل الإنسان صورتين ، صورة دنيوية وصورة أخروية ، فعمل الإنسان يتجلى في كل ظرف بما يناسبه ، فالصلاة لها صورتها الخاصة في هذه الحياة من حركات وأذكار ، ولكن لها صورة أخرى في الحياة الأخروية .

كما إنَّ الصوم له وجود خاص في هذا الظرف يعبر عنه بالإمساك عن المفطرات ، وله وجود آخر في العالم الأعلى يعبر عنه بكونه جُنّة من النار . وهكذا سائر الأعمال من صالحها وطالحها . وهذا ما أخبر عنه الكتاب العزيز ، يقول سبحانه : ﴿ **إنَّ الذِينَ يَأكُلُونَ أَمْوَالَ اليَتَامَى ظُلْماً إنَّما يَأكُلُونَ في بُطُونِهِمْ نَاراً** ﴾[2] .

---

(١) الميزان ، ج ١ ، ص ٩١ ـ ٩٣ .

(٢) سورة النساء : الآية ١٠ .

وقال سبحانه : ﴿ لا يَحْسَبَنَّ الذِينَ يَبْخَلُونَ بِما آتاهُمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَهُمْ ، بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ ، سَيُطَوَّقُونَ ما بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ القِيامَةِ ﴾[1] .

وقال سبحانه : ﴿ يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْها في نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوى بِها جِباهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذا مَا كَنَزْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ ﴾[2] .

إلى غير ذلك من الآيات التي تدل على حضور نفس العمل يوم القيامة ، لكن باللباس الأخروي ، وهذا يعرب عن أنَّ لفعل الإنسان واقعية تتجلى في ظرف بصورة وفي آخر بأُخرى .

وهذه الأعمال تلازم وجوده ولا تنفك عنه ، فإذا كان عمل كل إنسان يعد من ملازمات وجوده ، وملابسات ذاته ، فالسؤال عن أنَّ التعذيب لماذا ، يكون ساقطاً ، إذ السؤال إنما يتوجه إذا كان التفكيك أمراً ممكناً .

والفرق بين الوجهين واضح : ففي الوجه الأول يكون نفس الإنسان الصالح أو الطالح خلّاقاً لثوابه وعقابه وجنته وناره حسب المَلَكات التي اكتسبها في هذه الدنيا بحيث لا يمكن لصاحب هذه المَلَكَة السكون والهدوء إلّا بفعل ما يناسبها . وفي الوجه الثاني يكون العمل متجلياً في الآخرة بوجوده الأخروي من دون أنْ يكون للنفس دور في تلك الحياة في تجلّي هذه الأعمال بتلك الصور بل هي من ملازمات وجود الإنسان المحشور ، فلا يُحْشَر الإنسان وحده بل يحشر مع ما يلازم وجوده ويقارنه ويلابسه ولا ينفك عنه . وباختصار تكون رابطة الجزاء مع الإنسان في القسم الأول رابطة إنتاجية بحيث تكون النفس منتجة ومولّدة للجزاء الحسن والسيء . وأما في الثاني فهي من ملازمات وجود الإنسان وملابساته من دون انتاج .

قال تعالى : ﴿ وَكُلَّ إنسانٍ أَلْزَمْناهُ طَائِرَهُ في عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ القِيامَةِ

(١) سورة ال عمران : الآية ١٨٠ .

(٢) سورة التوبة : الآية ٣٥ .

كِتاباً يَلْقاهُ مَنْشُوراً ﴾[1] .

ولعلك لو نظرت إلى الآيات التي تحكي عن حضور نفس العمل في الآخرة ، وأضفت إليها « احتمال كون هـذه الأعمال بِصُـوَرِها الأُخـروية من ملازمات ذات الإنسان صالِحِهِ وطالِحِهِ » لسَهُل عليك الإجابة عن السؤال من أنَّ التعذيب لماذا . قال سبحانـه ﴿ يَوْمَ تَجِـدُ كُلُّ نَفْسٍ مَـا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَراً ﴾[2] وقال سبحانه : ﴿ وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حاضِراً وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً ﴾[3] . وقال سبحانه : ﴿ عَلِمَتْ نَفْسٌ ما أَحْضَرَتْ ﴾[4] . وقال سبحانه حاكياً عن لقمان : ﴿ يا بُنَيَّ إنَّها إنْ تَكُ مِثْقالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ في صَخْرَةٍ أوْ في السَّمواتِ أوْ في الأَرْضِ يَأْتِ بِها اللّهُ ﴾[5] .

فليس الحـاضر يـوم الجزاء إلاّ نفس العمـل الذي يعبَّـر عنـه بتجسم الأعمال وتحققها بالصور المناسبة لذلك الظرف .

ولعل ما ورد في الآيات والروايات من أنَّ العمل الصالح حرث الآخرة أو مطلق العمل كذلك إشارة إلى هذا الجواب . فذات العمل طاعـة كان أو عصيانا ، حَبٌّ يزرعه الإنسان في حياته الدنيوية ، وهذا الحَبّ ينمو ويتكامل ويصير حرثاً له في الاخرة يحصده بحسب ما زرع ، قال سبحانه : ﴿ مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ في حَرْثِهِ ، وَمَنْ كانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنيا نُؤْتِهِ مِنْهـا وَمَالَهُ في الآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ ﴾[6] .

قـال أميـر المؤمنين (عليـه السـلام) : « العَمَـلُ الصـالـحُ حـرثُ

---

(١) سورة الإسراء : الآية ١٣ .
(٢) سورة آل عمران : الآية ٣٠ .
(٣) سورة الكهف : الآية ٤٩ .
(٤) سورة التكوير : الآية ١٤ .
(٥) سورة لقمان : الآية ١٦ .
(٦) سورة الشورى : الآية ٢٠ .

الآخرة »[1] .

كل ذلك يعرب عن أنَّ رابطة الجزاء مع الإنسان رابطة العلية والمعلولية .

فالإنسان بوجوده علة لجزائه ، إما بخلقه وإيجاده أو كونه زارعاً في هذه الدنيا زرعاً يحصد جناه في الآخرة ، وليس بينه وبين حرثه انفكاك . فإذا كانت الرابطة بهذه الصورة (العلية والمعلولية) لم يكن للسؤال مجال .

نعم ، لا يصحّ لمتشرع ملمّ بالكتاب والسنّة أنْ يحصر النّعمة والنّقمة في هذين القسمين وينكر جنة مفصولة أو عذاباً كذلك عن وجود الإنسان وعمله ، فإن الظاهر أنَّ لكل من الجنة والنار وجودين مستقلين يرد إليهما الإنسان حسب أعماله . ومع ذلك كله ، لا مانع من أنْ يكون هناك تعذيب أو تنعيم بأحد المعنيين الماضيين . ولمّا كان الإشكال عقلياً ، كفى في رفعه ما ذكرنا من الوجهين .

وأما الجواب عن السؤال الثاني فنقول :

إنَّ ما ذُكر مِنَ السُّنة العقلية من التطابق بين الجرم والعقوبة كَمّاً وكيفاً ، إنما يرتبط بالعقوبات الجعلية ، وأما إذا كانت العقوبة أثراً وضعياً للعمل فلا نجد تلك المطابقة في الكم ولا في الكيف .

فالسائق الغافل لحظة واحدة ربما يتحمل خسارات نفسية ومالية تدوم مدة عمره . والإنسان الذي يستر بذرة شوك أو بذرة ورد تحت التراب ، يحصد الأشواك والورود ما دام العمر ، فالعمل كان آنياً والنتيجة دائمية ، فليست المعادلة محفوظة بين العمل وثمرته .

---

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ٢٢ ، طبعة عبده .

فإذا كان عمل الإنسان في هذه الحياة بذوراً لما يحصده في الآخرة فلا مانع من أنْ تكون النتيجة دائمية والعمل آنياً أو قصير المدة . وهذا بنفسه كافٍ في ردّ الإشكال ، وقد عرّفه سبحانه نتيجة عمله في الآخرة وأنَّ أعماله القصيرة سوف تورث حسرة طويلة أو دائمة وأنّ عمله هنا سينتج له في الآخرة أشواكاً تؤذيه أو وروداً تطيّبه ، وقد أقدم على العمل عن علم واختيار ، فلو كان هناك لوْم فاللوم متوجه إليه ، قال سبحانه حاكياً عن الشيطان : ﴿ وَقَالَ الشَّيْطانُ لَمّا قُضِيَ الأَمْرُ إنّ اللّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الحَقّ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إلاّ أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لي فَلا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ ما أنا بِمُصْرِخِكُمْ وَما أَنْتُم بِمُصْرِخِيَّ إنّي كَفَرْتُ بِما أشْرَكْتُمونِي مِنْ قَبْلُ إنّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ ﴾[1] .

وفيما مرّ من الآيات التي تَعُدُّ الجزاء الأُخروي حَرْثاً للإنسان تأييد لهذا النظر على أنَّ من المحتمل أنَّ الخلود في العذاب مختص بما إذا بطل استعداد الرحمة وإمكان الإفاضة . قال تعالى : ﴿ بَلى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأولئِكَ أَصْحابُ النّارِ هُمْ فِيها خالِدُونَ ﴾[2] .

ولعل قوله : ﴿ وَأَحاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ ﴾ إحاطتها به إحاطة توجب زوال أي قابلية واستعداد لنزول الرحمة ، والخروج عن النقمة[3] .

وكيف كان ، فيظهر صحة ما ذكرنا إذا أمعنت النظر فيما تقدم في الجواب عن السؤال الأول وهو أنَّ الجزاء إمّا مخلوق للنفس أو يلازم وجود الإنسان وفي مثله لا تجري السنة العقلية كما هو واضح .

* * *

---

(١) سورة إبراهيم : الآية ٤٢ .
(٢) سورة البقرة : الآية ٨١ .
(٣) الميزان ، ج ١٢ ، ص ٨٦ .

ثمرات التحسين والتقبيح والعقليين

(٥)

التكليف بما لا يُطاق محال

إنَّ الـوجدان السليم والعقـل البديهي يحكم بـامتناع التكليف بمـا لا يطاق ، أما إذا كان الآمر إنساناً ، فهو بعد وقوفه على عجز المأمور لا تنقدح الإرادة الجـدّية في لـوح نفسه وضميـر روحه . ولأجـل ذلك يكـون مرجـع التكليف بما لا يُطاق إلى كون نفس التكليف محالاً .

وأما إذا كان الآمر هو الله سبحانه ، فالأمر فيه واضح من وجهين :

الأول : التكليف بما لا يطاق أمر قبيح عقلاً ، فيستحيل عليه سبحانه من حيث الحكمة أن يكلّف العبد بما لا قدرة له عليه ، ولا طاقة له به . كأن يكلّف الزَّمَنِ بالطيران إلى السماء ، أو إدخال الجمل في خَرْم الابـرة ، من غير فرق بين كون نفس التكليف بالذات ممكناً ، ولكن كان خارجاً عن إطار قدرة المخاطب، كالطيران إلى السماء، أوكان نفس التكليف بما هو هو محالاً من غير فرق بين إنسان وإنسان . كدخول الجسم الكبير في الجسم الصغير من دون أنْ يَتَوَسّع الصغير أو يَتَصَغَّر الكبير .

الثاني : الآيات الصريحة في أنَّه سُبحانه لا يكلف الإنسان إلّا وسعه ،

بقدر طاقته ، قال سبحانه : ﴿ وَلا يُكَلِّفُ اللّهُ نَفْساً إلاّ وُسْعَها ﴾[1] . وقال تعالى : ﴿ وَما رَبُّكَ بِظَلّامٍ لِلعَبيدِ ﴾[2] .

وقال عزّ من قائل : ﴿ وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً ﴾[3] . والظلم هو الإضرار بغير المستحِق ، وأي إضرار أعظم من هذا ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

هذا ملخص القول في هذا الأصل ، وقد بسط فيه الكلام الأصوليون وغيرهم في كتبهم الخاصة بفنهم .

ومع هذه البراهين المشرقة نرى أنَّ الأشاعرة سلكوا غير هذا المسلك وجوّزوا التكليف بما لا يطاق . وبذلك أظهروا العقيدة الإسلامية ، عقيدة مخالفة للوجدان والعقل السليم والفطرة . ومن المأسوف عليه أنَّ المستشرقين أخذوا عقائد الإسلام عن المتكلمين الأشعريين ، فإذا بهم يصفونها بكونها على خلاف العقل والفطرة لأنهم يجوزون التكليف بما لا يطاق .

والمهم هو تحليل ما استدلوا به من الآيات[1] .

أدلة الأشاعرة على التكليف بما لا يُطاق

إنَّ الأشاعرة ـ بدلاً من الرجوع إلى العقل في هذا المجال ـ استدلوا بآيات تخيلوا دلالتها على ما يرتأونه مع انها بمنأى عما يتبنونه في المقام . وإليك تلك الآيات مع بيان استدلالهم وتحليله .

---

(١) سورة البقرة : الآية ٢٨٦ .

(٢) سورة فصلت : الآية ٤٦ .

(٣) سورة الكهف : الآية ٤٩ .

(٢) لاحظ اللُّمَع ، ص ٩٩ و١١٣ و١١٤ ، للوقوف على ما استدل به الشيخ أبو الحسن الأشعري على ما يتبنّاه في هذا المقام .

الآية الأولى ـ قوله تعالى : ﴿ أُولَئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الأَرْضِ وَما كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ يُضَاعَفُ لَهُمُ العَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَما كَانُوا يُبْصِرُونَ ﴾[1] .

وجه الاستدلال: إنهم قد أُمروا أنْ يسمعوا الحق وكُلّفوا به مع أنهم ﴿ ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون ﴾ : فدّل ذلك على جواز التكليف بما لا يطاق . ودلّ على أنّ من لم يقبل الحق ولم يسمعه على طريق القبول لم يكن مستطيعاً .

يلاحظ عليه : إنَّ الإستدلال ضعيف جداً . يظهر ضعفه بتفسير جمل الآية واحدة بعد الأُخرى .

أ ـ قوله تعالى : ﴿ اولئك لم يكونوا معجزين في الأرض ﴾ : بمعنى أنَّهم لم يكونوا معجزين لله تعالى في حياتهم الأرضية وإنْ خرجوا عن زي العبودية فإن قدرتهم لم تغلب قدرة الله .

ب ـ قوله : ﴿ وما كان لهم من دون الله من أُولياء ﴾ : أي إنهم وإنْ اتخذوا أصنامهم أولياء ، ولكنها ليست أولياءً حقيقة ، وليس لهم أولياء من دون الله .

جـ ـ قوله : ﴿ يضاعف لهم العذاب ﴾ : أي يعاقبون عقاباً مضاعفاً جزاء بما أتوا به من الغي والظلم والأعمال السيئة .

د ـ قوله : ﴿ ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون ﴾ : هذه الجملة في مقام التعليل ، يريد أنَّهم لم يكفروا ولم يعصوا أمر الله لأَجل غلبة إرادتهم إرادة الله . ولا لأن لهم أولياءً من دون الله بل لأُنهم ما كانوا

---

(1) سورة هود : الآية ٢٠ .

يستطيعون أنْ يسمعوا أو يبصروا آياته حتى يؤمنوا بها ، ولكن عدم استطاعتهم ليس بمعنى عدم وجودها فيهم من بداية الأمر بل لأنهم حَرَموا أنفسهم من هذه النعم بالذنوب فصارت الذنوب وسيلة لكونهم ذوي قلوب لا يفقهون بها ، وذوي أعين لا يُبصرون بها ، وذوي آذان لا يسمعون بها ، فصاروا كالأنعام بل هم أضل .

قال سبحانه : ﴿ لَهُمْ قُلوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها ، وَلَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها ، وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها ، أولئِكَ كَالأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾[١] .

وباختصار : فرق بين عدم الإستطاعة فيهم من بداية التكليف وعدم قدرتهم على الإيمان واستماع الآيات وإبصارها . وعدم الإستطاعة لتماديهم في الظلم والغيّ وإحاطة ظلمة الذنوب على قلوبهم وأعينهم وأبصارهم وأسماعهم . فالآية نزلت في المجال الثاني والبحث في الأول . وقد تواترت النصوص من الآيات والأحاديث على أنَّ العصيان والطغيان يجعل القلوب عمياء والأسماع صمّاء . قال سبحانه : ﴿ فَلَمّا زاغُوا أَزاغَ اللّهُ قُلُوبَهُمْ ﴾[٢] .

وقال سبحانه حاكياً عن المجرمين : ﴿ لَوْ كُنّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما كُنّا في أَصْحابِ السَّعِيرِ * فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقاً لِأَصْحابِ السَّعِيرِ ﴾[٣] .

فالكلمة المعروفة بين المتكلمين والحكماء من أنَّ الإمتناع بالإختيار لا ينافي الإختيار مُقْتَبَسَة من هذه الآيات وصريح الفطرة .

الآية الثانية ـ قوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى

---

(١) سورة الأعراف : الآية ١٧٩ .
(٢) سورة البقرة : الآية ٢٦ .
(٣) سورة المُلْك : الآيتان ١٠ ـ ١١ .

المَلائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هَؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ * قَالُوا سُبْحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ العَلِيمُ الحَكِيمُ ﴾[1] .

وجه الإستدلال : إنّـه سبحانـه كلّفهم بالإنبـاء بالأسمـاء مع أنّهم لم يكونوا عالمين بها .

يلاحظ عليه : إنَّ الأمر في قوله ﴿ أنبئوني بأسماء هؤلاء ﴾ للتعجيز لا للتكليف والبعث نحو الإنباء حقيقة نظير قوله سبحانه : ﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَـدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾[2] .

تـوضيحـه : إنَّ لصيغـة الأمـر معنى واحـداً وهـو إنشـاء البعث نحـو الشيء ، لكنّ الغايات تختلف حسب اختلاف المقامات ، فتارة تكون الغاية من الإنشاء هي بعث المكلف نحو الفعل جداً وهذا هو الأمر الحقيقي الذي يثاب فاعله ويعاقب تاركه ، ويشترط فيه قدرة المكلف واستطاعته . وأخرى تكون الغاية أموراً غيره ، فلا يطلق عليه « التكليف الجِدّي » ، كالتعجيـز في الآية السابقة ، والتسخير في الآية التالية : ﴿ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ ﴾[3] . إلى غير ذلك من الغايات التي تدفع المتكلم إلى التعبير عن مقاصده بصيغة الأمر . وذلك واضح لمن تتبع كلام العقلاء .

الآيـة الثالثـة ـ قولـه تعالى : ﴿ يَـوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَـاقٍ وَيُـدْعَـوْنَ إِلى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ * خاشِعَةً أَبْصارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كانُوا يُدْعَوْنَ إِلى السُّجُودِ وَهُمْ سَالِمُونَ ﴾[4] .

---

(١) سورة البقرة : الآيات ٣٠ ـ ٣٢ .
(٢) سورة البقرة : الآية ٢٣ .
(٣) سورة البقرة : الآية ٦٥ .
(٤) سورة القلم : الآيتان ٤٢ ـ ٤٣ .

وجه الاستدلال : إنّه إذا جاز تكليفهم في الآخرة بما لا يستطيعون جاز ذلك في الدنيا .

يلاحظ عليه : إنَّ الدعوة إلى السجود في ذلك الظرف ليست عن جد وإرادة حقيقية . بل الغاية من إنشاء البعث إيجاد الحسرة في المشركين التاركين للسجود حال استطاعتهم في الدنيا . والآية بصدد بيان أنَّهم في أوقات السلامة رفضوا الإطاعة والإمتثال ، وبعدما كشف الغطاء عن أعينهم ورأوا العذاب همّوا بالطاعة والسجود ولكن أنّى لهم ذلك في الآخرة ، وإليك تفسير جُمل الآية واحدة بعد الأخرى :

أ ـ قوله : « **يوم يكشف عن ساق** » : كناية عن اشتداد الأمر تفاقمه لأن الإنسان إذا أراد عبور الماء المتلاطم يكشف عن ساقيه ثم يخوض غماره ، فاستعير لبيان شدة الأمر وإنْ لم يكن هناك ماء ولا ساق ولا كشف ، كما يقال للأقطع الشحيح : « يده مغلولة » ، وإن لم يكن هناك يد ولا غلّ .

ب ـ قوله : ﴿ **يُدعون إلى السجود** ﴾ : لا طلباً ولا تكليفاً عن جد ، بل لزيادة الحسرة على تركهم السجود في الدنيا مع سلامتهم ، كما يقول المعلم الممتحن لتلميذه الذي يعلم أنّه سيرسب في الإمتحان ، أدرس وطالع واسهر الليالي ، لإيجاد الحسرة في قلبه ، مع أنَّه ليس هناك مجال لواحد من هذه الأمور .

ج ـ قوله : ﴿ **فلا يستطيعون** ﴾ : إما لسلب السلامة عنهم إثْرَ أعمالهم الأجرامية في الدنيا ، أو لاستقرار ملكة الإستكبار في سرائرهم ـ ﴿ **واليوم تبلى السرائر** ﴾ ـ أو لتعلق مشيئته سبحانه بانحصار العمل في الدنيا وانحصار الآخرة بالنتاج والجزاء . قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : « ألا وَإنَّ اليَوْمَ المِضْمَارَ ، وغداً السِّباقَ ، والسَّبَقَةُ الجَنَّةُ ، والغَايةُ النارُ ، أفلا تائبٌ من خطيئَتِهِ قبل مَنِيَّتِهِ ، ألا عاملٌ لِنَفْسِهِ قَبْل يوم بُؤْسِهِ ، ألا وإنَّكُم في

أيام عملٍ من ورائِهِ أجَلٌ »(1) . ولعل الوجه الأول من هذه الوجوه الثلاثة أقرب إلى مفاد الآية ، لما في آخرها من قوله : ﴿ وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون ﴾ ، الظاهر في عدم سلامتهم في غير ذاك الظرف .

د ـ قوله : ﴿ خاشعة ابصارهم ترهقهم ذلة ﴾ : أي تكون أبصارهم خاشعة وتغشاهم في ذلك اليوم ذلة .

هـ ـ قوله : ﴿ وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون ﴾ : إنهم لما دعوا إلى السجود في الدنيا فامتنعوا عنه مع صحتهم وصحة أبدانهم ، يدعون إلى السجود في الآخرة ، ولا يستطيعون . والغاية من الدعوة ازدياد حسرتهم وندامتهم على ما فرّطوا في الدنيا وهم سالمون أصحاء .

ومجموع جُمل الآية تُعرِبُ بوضوح عن أنَّ الدعوة إلى السجود في ذلك الظرف لا يكون عن جد بل لغايات أُخر لا يشترط فيها القدرة .

الآية الرابعة ـ قوله تعالى : ﴿ وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّساءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ المَيْلِ فَتَذَرُوها كالمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً ﴾(2) .

وجه الإستدلال : إنَّه سبحانه أمر بالعدل في قوله : ﴿ فَإِنْ خِفْتُم أَلاَّ تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً ﴾(3) ومع ذلك أخبر عن عدم الإستطاعة على العدل .

يلاحظ عليه : إنه سبحانه أمر بالعدالة من يتزوج أكثر من واحدة كما مرّ في هذه الآية . وفي الوقت نفسه أُخبر في الآية المستدل بها عن عدم

(1) نهج البلاغة ، الخطبة ٢٨ .
(2) سورة النساء : الآية ١٢٩ .
(3) سورة النساء : الآية ٣ .

استطاعة المتزوجين أكثر من واحدة على العدل ، وفي الوقت نفسه أيضاً نهى عن التعلق التام بالمحبوبة منهن والإعراض عن الأخريات رأساً حتى لا تصير كالمعلقات ، لا متزوجات ولا مطلقات .

وبالتأمل في جمل الآيتين يظهر أن العدالة التي أمر بها غير العدالة التي أخبر عن عدم استطاعة المتزوج على القيام بها .

فالمستطاع هو الذي يقدر عليه كل متزوج أكثر من واحدة ، وهو العدالة في المَلْبَس والمَأْكَل والمَسْكَن وغيرها من حقوق الزوجة التي يقوم الزوج بها بجوارحه التي تحت اختياره ، لا بجوانحه وبواطنه التي لا سلطان له عليها .

وأما غير المستطاع منها فهو المساواة في إقبال النفس والبشاشة والأنس وهو مما لا يملكه المرء ولا يحيط به اختياره ولا سلطان له عليه .

إلى هنا تبين أنَّ التكليف بما لا يطاق سواء أكان ممكناً بالذات أو غير ممكن ، مما يأباه العقل وتُنكره الفطرة ، ولا يُقِرُّ به العقلاء في حياتهم الاجتماعية ، كما تُنكره الآيات الصريحة .

وأما ما استدل به الشيخ الأشعريّ فلا دلالة فيه ، والحافز له على سوق هذه الآيات على ما يتبناه هو رأيه المسبق . وذلك أنَّهُ لما اختار عدم تأثير قدرة العبد في فعله وأنه بعامة أجزائه وخصوصياته لله سبحانه ، وليس للعبد دور إلّا كونه ظرفاً للفعل ، وكون الخلق من الله سبحانه مقارناً لإرادة العبد ، رتب على ذلك أمرين :

الأول ـ جواز التكليف بما لا يطاق .

الثاني ـ كون الإستطاعة مقارنة للفعل .

أما الأول ، فلأنه إذا لم يكن لقدرة العبد دورٌ في نفس الفعل ، فلا

يفرق بين كون التكليف مقدوراً عليه أو غير مقدور ، وقد عرفت بطلانه .

وأما الثاني ، فإنما ذهب إليه تَوَهّماً منه أنّ وجود القدرة والإستطاعة قبل الفعل ربما لا يجتمع مع القول بكون الخلق والإيجاد منه سبحانه ، فقال بعدم تقدم الإستطاعة ولزوم مقارنتها مع وجود الفعل ، وهذا هو ما عقدنا له عنواناً مستقلاً في البحث التالي .

إنَّ المشكلة المهمة في كلام الأشاعرة وأهل الحديث والحنابلة هي رفضهم العقل وإعدامه في المجالات التي يختص بالقضاء فيها . ومن أعدم العقل وصلبه فلا يترقب منه غير هكذا آراء .

* * *



القدرة على الفعل قبله

هل الاستطاعة والقدرة في الإنسان متقدمان على الفعل أو مقارنان له ؟ .

العدليّة على الأول ، والأشاعرة على الثاني . والحق التفصيل ولعلّ هذا مراد الجميع .

بيان ذلك : إنّ القدرة تطلق ويراد منها أحد الأمرين :

الأول : صحة الفعل والترك ، وإن شئت قلت : كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل . فلو أريد من القدره هذا المعنى ، فلا شك أنها مقدمة على الفعل فطرة ووجداناً ، فإنّ القاعد ، قادر على القيام حال القعود ، والساكت قادر على التكلم في زمان سكوته ، لكن بالمعنى المزبور .

الثاني : ما يكون الفعل معه ضروري الوجود باجتماع جميع ما يتوقف وجود الفعل عليه ، وتحقق العلة التامة التي لا ينفك المعلول عنها . فالقدرة بهذا المعنى مقارنة للفعل ، ليست مقدمة عليه تقديماً زمانياً وإنْ كانت متقدمة رتبة .

والحق إنَّ المسألة بديهية للغاية وما أُثير حولها من الشبهات خصوصاً ما ذكره الشيخ الأشعري في (اللمع) أشبه بالشبه السوفسطائية[1] . ومثله ما ذكره تلاميذ مدرسته ، كالتفتازاني في (شرح المقاصد) . ونظام الدين القوشجي في (شرح التجريد)[2]. وما ذكرناه من التفصيل هو الحاسم في البحث ، ويظهر لبّه من فخر الدين الرازي الذي نقله السيد الجرجاني في (شرح المواقف)[3] .

وبذلك يظهر إنَّ ما أقامته المعتزلة من البراهين على تقدم القدرة على الفعل تنبيهات على المسألة ، ولا يحتاج الأمر إلى هذا التفصيل المُسْهَب . ولكن الذي ينبغي البحث عنه هو تبيين الحافز الذي دعى الشيخ الأشعريّ إلى اختيار ذلك المذهب (مقارنة القدرة للفعل) . مع أنَّ التقدم والمقارنة بالنسبة إلى ما جاء في الكتاب والسنّة متساويان ، فإذاً يقع الكلام في تعيين الداعي إلى اختيار القول بالتقارن بل التركيز عليه .

المحتمل قوياً أنْ يكون الداعي هو قوله بمسألة خلق أفعال العباد ، وإنها خلوقة لله لا للعباد لا أصالة ولا تبعاً ، حتى إنَّ القدرة الحادثة في العبد عند حدوث الفعل غير مؤثرة في إيجاده بل مقارنة له . فإذاً المناسب لتلك العقيدة نفي القدرة المتقدمة على الفعل ، والإكتفاء بالمقارن له ، وكأن الشيخ تصوّر أن القدرة المتقدمة على الفعل تزاحم قدرة الله تعالى فلأجل ذلك وجد في نفسه دافعاً روحياً إلى البرهنة على بطلان التقدم وإثبات التقارن .

---

(١) لاحظ اللمع ، ص ٩٣ ـ ٩٤ .

(٢) شرح المقاصد ، ج ١ ص ٢٤٠ . وشرح القوشجي ، ص ٣٩٢ .

(٣) شرح المواقف ، ج ٦ ، ص ١٥٤ .

وقد جاء الأستاذ دام حفظه بجميع ما تصورته الأشاعرة من البراهين العقلية في كتابه « الملل والنحل » فلاحظ ج ٢ ، ص ١٧٢ ـ ١٩٣ .

نعم ، القـول بـالتقـارن ونفي التقدم لا يختص بـالشيخ الأشعري وتلامذته ، بل وافقهم عليه بعض المعتزلة ، كالنّجار ، ومحمد بن عيسى ، وابن الراوندي ، وغيرهم[1] .

وقد اتفقت كلمة الجميع على أنّ قدرة الله تعالى متقدمة على الفعل . وذلك أيضاً معلوم حسب أصولنا، لأن القدرة في غيـره سبحـانـه عين القـوة والإمكان . وفي الواجب تعالى عين الفعلية والوجوب ، وإن وجوده بالذات ، وكل صفة من صفاته ، بالفعل ليس فيها قوة ولا إمكان ولا استعداد .

وقد أسهب صدر المتـألهين الكلام في هـذا المقام في أسفـاره ودفع بعض الإشكالات التي ترد على القول بقدم قدرته وفعليته[2] .

الاستطاعة في أحاديث أئمة أهل البيت

لقد تضافرت الروايات عن أئمة أهل البيت على تقدم الاستطاعة على الفعل . وإليك بعض ما روي عنهم في هذا الشأن :

١ ـ روى الصدوق عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله (عليه السلام) قـال : « ما كَلَّف الله لِعبـاده كُلْفَةَ فِعـل ولا نهاهم عن شيء حتى جَعَـل لهم الإستـطاعة ، ثم أَمَـرَهُم ونهـاهم ، فـلا يكـون العبـد آخـذاً ولا تـاركـاً إلاّ بالإستطاعة متقدمةً قبل الأمـر والنّهي ، وقَبْل الأخْـذ والتَّرك ، وقبـل القبض والبَسْط »[3] .

٢ ـ وروى أيضـاً عن أبي بصير عن أبي عبـد الله قال : سمعتـه يقول ـ وعنده قوم يتناظرون في الأفاعيل والحركات ـ فقال : «الإستطاعة قبل الفعل

(١) شرح المواقف ، ج ٦ ، ص ٩٢ .

(٢) الأسفار الأربعة ، ج ٦ ، ص ٣١٢ .

(٣) التوحيد للصدوق ، باب الإستطاعة ، الحديث ١٩ ، ص ٣٥٢ .

لم يأمر الله عز وجل بِقَبْضٍ ولا بَسْط إلاّ والعبدُ لذلك مستطيع »[1] .

٣ ـ وروي أيضاً عن سليمان بن خالد قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول : « لا يكونُ مِنَ العَبدِ قَبضٌ وَلاَ بَسْطٌ إلاَّ باسْتِطَاعَة متَقَدّمة للقبْضِ والبَسْطِ »[2] .

٤ ـ وروى أيضاً عن محمد بن أبي عمير عمن رواه من أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سمعته يقول : « لا يكُون العَبْدُ فاعلاً إلاَّ وهو مُسْتَطيعٌ وَقَدْ يَكُون مُسْتطيعاً غير فاعلٍ ، وَلايكونُ فاعلاً أبداً حتّىٰ يكُونَ معه الإستطاعة »[3] وهناك رواياتٌ كثيرةٌ أخرى مبثوثة في باب الإستطاعة من (التوحيد) فلاحظها .

ومن لطيف ما استدلَّ به أئمة أهلِ البيت على تقدم الإستطاعة على الفعل قوله سبحانه : ﴿ ولله عَلى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إلَيْهِ سَبِيلاً ﴾[4] ، فقد « سأل هشام بن الحكم الإمام الصادق عن معنى الآية وقال : ما يعني بذلك ؟ قال : من كان صحيحاً في بدنه ، مُخلىً سِرْبُه ، له زاد وراحلة »[5] .

« وقال أبو بصير : سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول : « من عُرِضَ عليه الحجُّ ولو على حِمارٍ أَجْدَعَ مَقْطُوعِ الذَنَبِ فَأبى ، فهو مِمَّنْ يَسْتطيع »[6] .

* * *

(١) التوحيد للصدوق ، الحديث ٢١ ، ص ٣٥٢ .
(٢) المصدر السابق ، الحديث ٢٠ ، ص ٣٥٢ .
(٣) المصدر السابق ، الحديث ١٣ ، ص ٣٥٠ .
(٤) سورة آل عمران : الآية ٩٧ .
(٥) التوحيد للصدوق ، الحديث ١٤ ، ص ٣٥٠ .
(٦) المصدر السابق ، الحديث ١٢ ، ص ٣٥٠ .

الباب الثالث
الصّفـات الخَبَريَّة

* الإثبات مع التكييف والتشبيه .
* الإثبات بلا تكييف ولا تشبيه .
* التّفويـض .
* التّأويـل .
* الإجراء بالمفهوم التصديقي .

١ ـ عرشُهُ سبحانه واستواؤه عليه .

٢ ـ وجهُه سبحانه .

٣ ـ يدُه سبحانه .



الصّفـات الخَبَرية

قسّم بعض المتكلمين صفاتِه سبحانه إلى ذاتية وخبريـة ، والمراد من الأولى أوصافه المعروفة : من العلم والقدرة والحياة ، والمراد من الثانيـة ما أثبتته ظواهر الآيات والأحاديث له سبحانه من العلو ، والوجه ، واليدين إلى غير ذلك . وقد اختلفت نظرية المتكلمين في تفسير هذا القسم من الصفات إلى أقوال :

الأول ـ الإثبات مع التكييف والتشبيه

زعمت المُجَسّمة والمُشَبّهة أنّ لله سبحانه عينين ويدين مثل الإنسان . قال الشهرستاني : « أما مُشَبِّهة الحَشَوِيّـة فقد أجـازوا على ربّهم الملامسـة والمصافحة ، وأنّ المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه في الدنيـا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حدّ الإخلاص »[1] .

---

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ١٠٥ . لاحظ بقية كلامه في هذا المجال فإنه يوقفك على مبلغ وعي المشبهة ! .

وبما أنَّ التشبيه والتجسيم باطل بالعقل والنقل فلا نحوم حول هذه النظرية .

الثاني ـ الإثبات بلا تكييف ولا تشبيه

إنَّ الشيخ الأشعري ومن تبعه يُجْرُون هذه الصفات على الله سبحانه بالمعنى المتبادر منها في العرف ، لكن لأجل الفرار عن التشبيه يقولون « بلا تشبيه ولا تكييف » .

يقول الأشعري في كتابه (الإبانة) : « إن لله سبحانه وجهاً بلا كيف ، كما قال : ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ والإكْرامِ ﴾[1] ، وإنَّ له يدين بلا كيف ، كما قال : ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيّ ﴾[2] »[3] .

وليست هذه النظرية مختصة بالأشعري ، فقد نقل عن أبي حنيفة أنَّه قال : « وما ذكر الله تعالى في القرآن من الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف » .

وقد نقل عن الشافعي أنَّه قال : « ونثبت هذه الصفات وننفي عنه التشبيه كما نفى عن نفسه فقال : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾» .

وقال ابن كثير : « نحن نسلك مسلك السلف الصالح وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه »[4] .

وحاصل هذه النظرية أنَّ له سبحانه هذه الحقائق لكن لا كالموجودة في

---

(١) سورة الرحمن : الآية ٢٧ .

(٢) سورة ص : الآية ٧٥ .

(٣) الإبانة ، ص ١٨

(٤) لاحظ فيما نقلناه عن أبي حنيفة والشافعي وابن كثير « علاقة الإثبات والتفويض » ، ص ٤٦ ـ ٤٩ .

البشر . فله يدٌ وعينٌ ، لا كأيدينا وأعيننا وبذلك توفقوا ـ على حسب زعمهم ـ في الجمع بين ظواهر النّصوص ومقتضى التنزيه .

تحليل هذه النظرية

لا شك إنَّه يجب على كل مؤمن الإيمان بما وصف الله به نفسه ، وليس أحَدٌ أعْرَفَ به منه ، يقول سبحانه : ﴿ ءَأنتُمْ أعْلَمُ أمِ اللّهُ ﴾[1] . كما إنَّه ليس لأحد أنْ يصرف كلامه سبحانه في أيّ مورد من الموارد عما يتبادر من ظاهره من دون قرينة قطعية تستوجب ذلك . فإنَّ قول المؤوّلة ـ الذين يُؤوّلون ظواهر الكتاب والسنة بحجة أنَّ ظواهرها لا توافق العقل ـ مردود ، إذ لا يوجد في الكتاب والسنة الصحيحة ما يخالف العقل ، وإن ما يتصورونه ظاهراً ويجعلونه مخالفاً للعقل ليس ظاهر الكتاب المتبادر منه ، وإنما يتخيلونه ظاهراً كما سيبين .

ثم إنَّ ما جاء به الأشاعرة في هذه النظرية وقولهم بأنَّ لله يداً حقيقة بلا كيف ـ مثلاً ـ لا يرجع إلى معنى صحيح . وذلك أنَّ العقيدة الإسلامية تتسم بالدقة والحصافة ، وفي الوقت نفسه بالسلامة من التعقيد والإبهام ، وتبدو جلية مطابقة للفطرة والعقل السليم . وعلى ذلك فإبرازها بصورة التشبيه والتجسيم المأثور من اليهودية والنصرانية ، كما في النظرية الأولى ، أو بصورة الإبهام والإلغاز كما في هذه ، لا يجتمع مع موقف الإسلام والقرآن في عرض العقائد على المجتمع الإسلامي . فالقول بأنَّ لله يداً لا كأيدينا ، أو وجهاً لا كوجوهنا ، وهكذا سائر الصفات الخبرية أشبه بالألغاز . وما يلهجون به ويكررونه من أنَّ هذه الصفات تجري على الله سبحانه بنفس معانيها الحقيقية ولكن الكيفية مجهولة ، أشبه بالمهزلة . إذ لو كان إمرارها على الله

---

(١) سورة البقرة : الآية ١٤٠ .

تعالى بنفس معانيها الحقيقية ، لوجب أنْ تكون الكيفية محفوظة حتى يكون الاستعمال حقيقياً، لأنَّ الواضع إنما وضع هذه الألفـاظ على تلك المعاني التي قوامها بنفس كيفيتها . فاستعمالها في المعاني الحقيقية وإثبات معانيها على الله سبحانه بلا كيفية ، أشبه بكون حيوان أسداً حقيقة ولكن بلا ذنب ولا مخلب ولا ناب ولا ولا . . . .

وباختصار ، قولهم إنَّ لله يداً حقيقة لكن لا كالأيـدي ، كلام ينـاقض ذيله صدره . فاليد الحقيقية عبارة عن العضو الذي له تلك الكيفية المعلومة ، وحذف الكيفية حذف لحقيقتها ولا يجتمعان .

أضف إلى ذلـك إنَّه ليس في النصـوص من الكتاب والسنَّـة من هـذه « البلكفة » (أي بلا كيف) عينٌ ولا أثر ، وإنما هـو شيء اخترعتـه الأفكار للتدرع به في مقام رد الخصم عن تهجمه عليهم بتهمة التجسيم ولذلك يقول العلامة الزمخشري :

وَقَــدْ شَبَّهــوهُ بِخَلْقِــهِ وَتَخَـوَّفُــوا   شَنْـعَ الـوَرَى فَتَسَتَّــروا بـالبَلْكَفَــة

ليت شعري ، لو كَفَتْ هذه اللفظة في دفع التجسيم والتشبيه ، فليكفِ في مجالات أُخر بأنْ يُقال في حقه سبحانه إنَّ له جسماً لا كسائر الأجسام ، وإنَّ لـه دماً لا كسـائـر الـدمـاء ولحمـاً لا كسـائـر اللحـوم . حتى إنَّ بعض المتجرئين من المشبهة قال : « إنَّما استحييت ، عن إثبات الفرج واللحية ، واعفوني عنهما واسألوا عمّا وراء ذلك »(١) .

وبذلك تبين أنَّ عقيدة الأشعري في باب الصفات الخبرية لا تخرج ، عن إطار أحد الأمرين التاليين :

---

(١) الملل والنحل ج ١ ، ص ١٠٥ .

١ ـ التجسيم والتشبيه ـ لو أجريت هذه الصفات على الله سبحانه بمعانيها المعهودة في الأذهان ومع حفظ حقيقتها .

٢ ـ التعقيد والغموض ـ لو أجريت على الله سبحانه بمعانيها المتبادرة من دون تفسير وتوضيح . فالقوم بين مُشَبِّه ومُعَقِّد ، بين مجسم ومُلَقْلِق باللسان .

وفي الختام نقول إنَّ نظرية « الإثبات بلا تكييف » وإنْ كانت رائجة في عصر الأشعري وقبله وبعده ، ولكنها هُجرت بعد ذلك إلى أنْ جاء ابن تيميَّة الحرّاني فجددها وأثارها وأسماها مذهب السلف ، وجعل مذهبهم بين لتعطيل والتشبيه . قال في جملة كلام له : « فلا يمثلون صفات الله تعالى بصفات خلقه ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله فيعطلوا سماءه الحسنى وصفاته العليا ـ إلى أنْ قال: ولم يقل أحد من سلف الأمة ولا من الصحابة والتابعين إنَّ الله ليس في السماء ، ولا إنَّه ليس على العرش ، ولا إنَّه في كل مكان ، ولا إنَّ جميع الأمكنة بالنسبة إليه سواء ، ولا إنَّه داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصل ولا منفصل ، ولا إنَّه لا تجوز الإشارة الحسيَّة إليه بالأصابع ونحوها »[1] .

وعلى ذلك قال ابو زهرة : « يقرر ابن تيمية أنَّ مذهب السلف هو إثبات كل ما جاء في القرآن من فوقية وتحتية ، واستواء على العرش ، ووجه ، ويد ، ومحبة وبغض ، وما جاء في السنة من ذلك أيضاً من غير تأويل ، وبالظاهر الحرفي . فهل هذا هو مذهب السلف حقاً ؟ ونقول في الإجابة عن ذلك : لقد سبقه بهذا الحنابلة في القرن الرابع الهجري كما بيّناه ، وادّعوا أنَّ ذلك مذهب السلف ، وناقشهم العلماء في ذلك الوقت وأثبتوا أنَّه يؤدي إلى التشبيه والجسمية لا محالة ، فكيف لا يؤدي إليهما والإشارة الحسية إليه جائزة .

---

(١) المجموعة الكبرى في مجموعة الرسائل الكبرى ، ص ٤٨٩ .

ولذا تصدّى لهم الإمام الفقيه الحنبلي الخطيب إبن الجوزي ، ونفى أن يكون ذلك مذهب السلف »[1] .

إنَّ لابن الجوزي كلاماً مبسوطاً في نقد هذه النظرية وقد هاجم أحد الحنابلة المروجين لها أعني القاضي أبا يَعْلَى الفقيه الحنبلي المشهور المتـوفي سنة ٤٥٧ هـ . حيث قال : « لقد شَأَنَ أبو يَعْلَى الحنابلة شيئاً لا يغسله ماء البحار » . ولأجل ذلك استتر هذا المذهب حتى أعلنه ابن تيميَّة بجرأة خاصة له .

ثم إنَّ أبا زهرة المعاصر انتقل إلى ما ذكرناه في نقد تلك النظرية وقال :

« ولنا أن ننظر نظرة أخرى وهي من الناحية اللغوية . لقد قال سبحانه : ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ . وقال : ﴿ كـل شيء هالـك إلاّ وجهه ﴾ . أهـذه العبارات يفهم منها تلك المعاني الحسية ؟ أم أنها تفهم منها أمور أخرى تليق بذات الله تعالى ؟ فيصح أن تفسر اليد بالقوة (كناية أو استعارة عنها) ويصح أن يفسر الوجه ، بالذات .

ويصح أنَّ يفسّر النزول إلى السماء الدنيا بمعنى قرب حسابه ، وقربه سبحانه وتعالى من العباد . وإن اللغة تتسع لهذه التفسيرات، والألفاظ تقبل هذه المعاني . وهو أولى بلا شك من تفسيرها بمعانيهـا الظاهـرة الحرفيـة ، والجهل بكيفياتها . كقولهم : « إن لله يـداً ولكن لا نعرفهـا » ، « ولله نزولاً لكن ليس كنزولنا » الـخ . . . فإن هـذه إحالات على مجهـولات ، لا نفهم مؤداها ، ولا غاياتها . بينما لو فسّرناها بمعان تقبلها اللغة وليست غريبة عنها لوصلنا إلى أمور قريبة فيها تنزيه وليس فيها تجهيل »[2] .

ثم إنَّ للغزالي كلاماً متيناً في نقد هذه النظرية نأتي بخلاصته . يقول :

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية ، ج ١ ، ص ٢١٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠ .

« إن هذه الألفاظ التي تجري في العبارات القرآنية والأحاديث النبوية لها معانٍ ظاهرة ، وهي الحسّية التي نراها . وهي محالة على الله تعالى ، ومعانٍ أخرى مجازية مشهورة يعرفها العربي من غير تأويل ولا محاولة تفسير . فإذا سمع اليد في قوله (صلى الله عليه وآله) « إن الله خمَّر آدم بيده » و« إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمنْ » ، فينبغي أنْ يعلم أنَّ هذه الألفاظ تطلق على معنيين : أحدهما ـ وهو الوضع الأصلي ـ وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب . وقد يستعار هذا اللفظ أعني اليد لمعنى آخر ليس هذا المعنى بجسم أصلاً ، كما يقال : « البلدة في يد الأمير » ، فإنَّ ذلك مفهوم وإنْ كان الأمير مقطوع اليد . فعلى العامي وغير العامي أنْ يتحقق قطعاً ويقيناً أنَّ الرسول لم يرد بذلك جسماً وأنَّ ذلك في حق الله محال . فإنْ خطر بباله أنَّ الله جسم مركب من أعضاء ، فهو عابدُ صَنَمٍ . فإنَّ كل جسم مخلوق ، وعبادة المخلوق كُفْر ، وعبادة الصنم كانت كفراً ، لأنه مخلوق »(١) .

ولقد أحسن الغزالي حيث جعل تفسير اليد في مثل قوله سبحانه : ﴿ يَدُ الله فَوْقَ أيْديهم ﴾ بالقدرة ، معنى للآية من غير تأويل ، وتوضيحاً لها من دون محاولة تفسيرها . وهذا ما سنركز عليه بعد البحث عن عقيدة المؤوِّلة ونقول إنَّ الواجب اتباع ظاهر الآية والسنة بلا انحراف عنه سواء أكان موافقاً لمعانيها الحرفية والإفرادية أم لا ، وهذه هي المزلقة الكبرى للحنابلة ونفس الإمام الأشعري ، فزعمرا أنَّ الواجب اتباع معانيها الحرفية سواءٌ أكانت موافقة للظاهر أم لا .

الثالث ـ التفويض

وقد ذهب جمع من الأشاعرة وغيرهم إلى إجراء هذه الصفات على الله سبحانه مع تفويض المراد منها إليه .

---

(١) الجاء العوام .

قال الشهرستاني :

« إن جماعة كثيرة من السلف يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤولون ذلك ، إلّا أنهم يقولون إنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه ، مثل قوله : ﴿ الرَّحْمنُ عَلى العَرْشِ اسْتَوىَ ﴾ ، ومثل قوله : ﴿ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيّ ﴾ . ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات ، بل التكليف قد ورد بالإعتقاد بأنه لا شريك له ، وذلك قد أثبتناه »[1] .

وإليه جنح الرازي وقال :

« هذه المتشابهات يجب القطع بأنَّ مراد الله منها شيء غير ظواهرها ، كما يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها »[2] .

تحليل نظرية التفويض

إنَّ التفويض شعار من لا يريد أن يقتحم الأبحاث الخطيرة ، ويرى أنه يكفيه في النجاة قول رسول الله (صلى الله عليه وآله) : « بُنِيَ الإسلام على خمس : شهادة أنْ لا إله إلّا الله وأنَّ محمد رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان »[3] .

ولأنه يرى أنَّ التفويض أسلم من الإثبات الذي ربما ينتهي به إمّا إلى التشبيه والتجسيم الباطلين أو إلى التعقيد والإبهام اللَّذيْن لا يجتمعان مع سِمَة سهولة العقيدة .

ولكنَّ أهل الإثبات ـ أعني أصحاب النظريتين السابقتين ـ عابوا على نظرية التفويض بأنَّ غاية تلك النظرية مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث

---

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٢ ـ ٩٣ بتلخيص .

(٢) أساس التقديس ، ص ٢٢٣ .

(٣) صحيح البخاري ، ج ١ ، كتاب الإيمان ، ص ٧ .

من غير فقه ولا فهم لمراد الله ورسوله منها . فإنَّ الإيمان بـالألفـاظ وتفويض معانيها إلى الله سبحانه بمنزلة القول بأنَّ الله تعالى خاطبنا عبثاً ، لأنه خاطبنا بما لا نفهم ، والله يقول : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إلا بِلِسانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾[1] .

أقول : إنَّ لأهل التفويض عذراً واضحاً في هذا المجال ، فإنهم يتصورون أنَّ الآيات المشتملة على الصفات الخبرية ، من الآيات المتشابهة ، وقد نهى سبحانه عن ابتغاء تأويلها وأمر عباده بالإيمان بها . فقال سبحانه : ﴿ فَأَمّا الذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَـا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلاّ اللّهُ وَالراسِخُونَ في العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنـا وَمَا يَـذَّكَّرُ إلاّ أُولُـوا الأَلْبَابِ ﴾[2] . فلا عتب عليهم إذا أعرضوا عن تفسيرها وفوضوا معانيها إليه سبحانه . نعم ، الإشكال في عدم كون هذه الآيات من الآيات المتشابهة ، فإنَّ المفاد فيها غير متشابه إذا أمعن فيها الإنسان المتجرد عن كل رأي سابق ، كما سيوافيك بيانه .

والعجب أنَّ ما عابوا به أصحاب التفويض وارد عليهم أيضاً ، فإنَّ إثبات الصفات الخبرية بمعانيها الحرفية التي تتبادر عند إيرادها مفردة ، مع حفظ التنزيه ، تجعلها ألفاظاً بلا معان واضحة . لأنَّ الكيفية المتبادرة من هذه الصفات هي المقومة لمَعَانيها فإثبات مفاهيمها الحرفية مع سَلْب كيفيّاتها أشبه بإثبات الشيء في عين سلبه . فعندئذٍ تنقلب الآيات البيّنات الدّالة على أشرف المعاني وأجلِّها إلى آياتٍ غير مفهومة ولا معقولة . وكأنَّ الله تعالى خَاطَبهم وهم أميون لا يعلمون من الكتاب إلاَّ أماني .

---

(١) سورة إبراهيم : الآية ٤. الفتوحات المكية ، ج ٤ ، ص ٩٢٨ . وتبعه ابن تيمية في هذا النقد كما نقله في علاقة الإثبات والتفويض ، ص ٦٠ .

(٢) سورة آل عمران : الآية ٧ .

أنّ المعتزلة هم المشهورون بهذه النظرية حيث يفسرون اليد بالنعمة و القدرة، والإستواء بالإستيلاء وإظهار القدرة . وسيظهر حقيقة التأويل في هذه الآية عندما نورد عبارات تفسير (الكشاف) الذي أُلف على نمطٍ اعتزالي .

ويلاحظ عليهم ، أنّ تأويل نصوص الآيات وظواهرها مع قطع النظر عن مورد الصفات الخبرية ، ليس بأقل خطراً من نظرية الإثبات ، إذ ربما ينتهي التأويل إلى الإلحاد وإنكار الشريعة[1] .

وما أقبح قول من يقول : « إنَّ ظاهر القرآن يخالف العقل الصحيح ، فيجب ترك النَّقل لأجل صريح العقل » .

أويقول : « التمسك في أصول العقائد بمجرد ظواهر الكتاب والسنَّة من غير بصيرة ، هو أصل الضلالة ، فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة عملاً بظاهر قوله : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾[2] .

وذلك لأنه لا يوجد آية في الكتاب العزيز يخالف ظاهرها صريح العقل ، فإنَّ ما يتخيلونه ظاهراً ليس بظاهر ، بل الآية ظاهرة في غير ما تصوروه ، وإنما خلطوا الظاهر الحرفي بالظاهر الجُمَلي . فإنَّ اليد مفردة ظاهرة في العضو الخاص وليست كذلك فيما إذا حفَّت بها القرائن وجعلتها ظاهرة في معنى آخر . فإنَّ قول القائل في مدح إنسان أنَّه « باسط اليد » ، أو في ذمه بأنه « قابض اليد » ، ليس ظاهراً في اليد العضوية التي أسميناها بالمعنى الحرفي بل ظاهر في البذل والعطاء أو في البخل والإقتار وربما يكون مقطوع اليد. وحمل الجملة على غير ذلك المعنى ، حمل على غير ظاهرها.

---

(١) قد استوفى الشيخ الأستاذ دام ظله الكلام في أقسام التأويل في مقدمة الجزء الخامس من موسوعته القرآنية « مفاهيم القرآن » ص ١٢ ـ ١٦ .

(٢) شرح أم البراهين ، ص ٨٢ ـ كما في علاقة الإثبات والتفويض ، ص ٦٧ .

وعلى ذلك يجب ملاحظة كلام المؤولة ، فإن كان تأويلُهم عَلى غرار ما تقدّم منا ، (تمييز الظاهر الجُمَلي عن الظاهر الإفرادي) ، فهؤلاء ليسوا بمؤوِّلة ، بل هم مقتفون لظاهر الكتاب والسنّة ، ولا يصحّ تسمية تفسير الكتاب العزيـز ـ على ضوء القرائن الموجودة فيه ـ تأويلاً ، وإنما هو اتباع للنصوص والظواهر . وإنْ كان تأويلهم باختراع معان للآيـات من دون أن تكون في الآيـات قرائن متصلة دالة عليها ، فهم المؤوِّلة حقاً ، وليس التأويل بأقل خطراً من الإثبات المنتهي إما إلى التجسيم أو إلى التعقيد والإبهام .

وباختصار ، إنَّ الذي يجب التركيز عليه هـو أنَّ الكلية (لـزوم الأخذ بالكتاب والسنّة) ، أمرٌ مسلَّم فيجب على الكل اتباع الذّكر الحكيم من دون أي تحوير أو تحريف ، ومن دون أي تصرف وتأويل . إنما الكلام في الصغرى ، أي تشخيص الظاهر عن غيره إذْ به ترتفع جميع التوالي الفاسدة .

ولو أنَّ قادة الطوائف الإسلامية وأصحاب الفكر منهم نبذوا الآراء المسبقة والأفكار الموروثة ، وركَّزوا البحث على تشخيص الظاهر من غيره ، حسب المقاييس الصحيحة ، لارتفع جدالُ النَّاسِ ونقاشُهم حَوْل الصّفات ، الذي دار عبر مِئَات السنين ، والذي لم يكُن نابعاً إلاّ من إيثار الهَوَى على الحق .

* * *

الخامس ـ الإجراء بالمفهوم التصديقي

وحقيقة هذه النظرية إنَّه يجب الإمعان في مفهوم الآية ومرماها ومفادها التصديقي (لا التَصوّري) ثم توصيفه سبحانه بالمعنى الجُمَلي المفهوم منها من دون إثبات المعنى ا لحرفي للصفات ولا تأويلها .

توضيحه : إنَّ للمفردات حكماً وظهوراً عند الإفراد ، وللجمل المركبة من

المفردات ظهوراً آخر . وقد يتحد الظهوران وقد يتخالفان . فلا شك أنك إذا قلت « أسدٌ » ، فإنّه يتبادر منه الحيوان المفترس . كما أنّك إذا قلت « رأيْتُ أسداً في الغابة » يتبادر من الجملة نفس ما تبادر من المفرد .

وأما إذا قلت « رأيت أسداً يرمي » فإنَّ المبتادر من الأسد في كلامك غير المتبادر منه حرفياً وانفراداً وهو الحيوان المفترس بل يكون حمله عليه ، حملاً على خلاف الظاهر . وأما حمله وتفسيره بالبطل الرامي عند القتال فهو تفسير للجملة بظاهرها من دون تصرف وتأويل .

ولو سمع عربي صميم قول الشاعر :

لَدَى أَسَدٍ شَاكِ السّلاحِ مُجَرّبِ ... لَـهُ لُبَـدٌ ، أَظْفَـارُهُ لَـمْ تُـقَـلَّمِ

فلا يشك في أنَّ المراد من الأسد هو البطل المقدام المقتحم لجبهات القتال لا الحيوان المفترس . وكذا لو سمع قول القائل :

أَسَـدٌ عَلَيَّ وَفي الحُـروبِ نَعَـامَـةٌ ... فَتْخَـاءُ تَنْفِـرُ مِنْ صَفِيـرِ الصَّـافِـرِ

لا يتردد في نفسه بـأنّ المراد هـو الإنسان المتـظاهر بـالشجاعـة أمام الضعفاء ، الخائف المُدْبِر عند لقاء الأبطال . فلا يصح لنا أن نتّهم من يفسر البيتين بـالإنسان الشجـاع أو المتظاهـر به ، بـأنه من المؤوِّلـة . بل هـو من المثبتين للمعنى من دون تأويل ولا تحوير .

فالواجب علينا هو الوقوف على المفاد التَّصديقي وإثباته لله سبحانه لا الجمود على المعنى الحرفي التصوري ، وإثباته أو نفيه عن الله سبحانه . ولو أنَّ القوم بحثوا عن مفاد الآيات ، مجردِّين عن الآراء المسبقة ، لوقفوا على الظَّاهر التصديقي وأثبتوه لله سبحانه من دون أن يكون هناك وصمـة تأويـل وتصرف أو مغبَّة تجسيم وتشبيه .

ولأجل إراءة نموذج من هذا النَّمط من البحث نركز على موارد مما وقع

في مجال النقاش بين المثبتين والمؤوِّلين ، حتى يتّضح أنَّ الإثبات بالمعنى الذي يتبناه المثبتون ، والتأويل والتصرف على النحو الذي ارتكبه المؤوِّلون ، غير صحيحٍ ولا تام، بل هناك إثبات مجرد عن التجسيم والإبهام والتأويل .

* * *



١ ـ عرشُه سبحانه واستواؤُه عليه

إنَّ من صفاته سبحانه كونه مستوياً على عرشه . وقد جاء هذا الوصف في كثير من الآيات ، فقد ورد لفظ العرش في الذكر الحكيم اثنين وعشرين مرة . كما ورد لفظ « عرشه » مرة وحدة ، والكل راجع إلى عرشه سبحانه إلاّ آية واحدة وهي قوله سبحانه : ﴿ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيْمٌ ﴾[1] . كما ورد الإستواء اثني عشر مرة ، وهي ـ ما عدا ثلاث آيات ـ راجعة إلى استوائه سبحانه على العرش .

وقد ادعى أهل الحديث وتبعهم الأشعري أنَّ الآيات ظاهرة في أنَّ له سبحانه عرش وأنه مستوٍ عليه ، غير أنَّ الكيف مجهول . وقد أخذ المشبّهة بما ادعاه أهل الحديث من الظاهر من دون القول بكون الكيف مجهولاً .

وقد أثارت هذه المسألة في الأوساط الإسلامية ضجيجاً وعجيجاً بالغين بين الصّفاتية والمؤوّلة . ونحن نقول ، لو أنَّ الباحثين أمعنوا النَّظر في هذه الآيات مجرّدين عن كل ما يحملونه من العقائد الموروثة ، لوقفوا على

---

(١) سورة النمل : الآية ٢٦ .

مفادها ، وأنها لا تهدف إلى ما عليه الصفاتية من أنَّ له سبحانه عرشاً وسريراً ذا قوائم ، موضوعاً على السماء ، والله جالس عليه ، والكيف إمَّا معلوم أو مجهول . ولا على ما عليه المؤوّلة من تأويل الآية بمعنى حاجة الآية إلى حملها على خلاف ظاهرها ، بل القرائن الموجودة في بعض هذه الآيات تُضفي على الآية ظهوراً في المعنى المراد من دون مس بكرامة التنزيه ولا تَعَمّد وتَعَمّل في التأويل ، فالآيات لا تحتاج إلى التأويل أي حملها على معانٍ ليست الآيات ظاهرة فيها .

لا شك إنَّ العرش بمعناه الحرفي معلوم لكل أحد بلا شبهة .

قال ابن فارس : « عرش : العين والراء والشين أصل صحيح واحد ، يدل على رتفاع في شيء مبني ، ثم يستعار في غير ذلك . من ذلك العرش ، قال الخليل العرش : سرير المَلِك . وهذا صحيح ، قال الله تعالى : ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ ﴾ . ثم استعير ذلك ، فقيل لأمر الرجل وقوامه : عرش . وإذا زال عنه قيل : ثُلّ عرشه . قال زهير :

تَدَارَكْتُما الأَحلافَ قَدْ ثُلّ عَرْشُها وذبيانَ إذْ زلّتْ بأقدامِها النَّعْلُ »[1]

كما أنَّ الاستواء معلوم لغة فإنَّه التمكّن والاستيلاء التام . قال الرَّاغب في مفرداته : « واستوى يقال على وجهين : أحدهما يسند إليه فاعلان فصاعداً . نحو : استوى زيد وعمرو في كذا ، أي تساويا . وقال تعالى : ﴿ لا يَسْتَوُونَ عِنْدَ الله ﴾ . والثاني أن يقال لاعتدال الشيء في ذاته نحو : ﴿ ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوى ﴾ ، ﴿ فإذا استويت أنت ﴾ ، ﴿ لِتَسْتَوُوا على ظُهُورِهِ ﴾ ، ﴿ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ ﴾ . ومتى عُدّي بـ « على » اقتضى معنى الاستيلاء كقوله : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى ﴾ »[2] .

---

(١) معجم مقاييس اللغة ، ج ٤ ، ص ٢٦٤ .

(٢) مفردات الراغب ، مادة « سوا » .

والـذي نركّـز عليه هـو أنَّ الاستواء في الآيـة ليس ظـاهـراً في معنى الجلوس والإعتماد على الشيء ، بل المـراد هو الاستيـلاء والتمكن التام ، كناية عن سعة قدرته وتدبيره . وقد استعمـل الإستيلاء بهـذا المعنى في غير واحد من أبيات الشعر . قال الأخطل يمدح بشراً أخا عبـد الملك بن مروان حين ولي إمرة العراق :

ثُمَّ اسْتَوى بِشْرٌ على العِراقِ   مِنْ غَيْرِ سَيْفٍ وَدَمٍ مِهْراقِ[1]

وقال آخر :

فَلمَّا عَلَوْنا وَاستَوَيْنا عَلَيْهِم   تَرَكْنَاهُم صَرْعَى لِنَسْرٍ وكاسِرِ

إنَّ المقصود هو استيلاء بِشْر على العراق وقوم القائل في البيت الثاني على العدو . وليس العلو ها هنا علواً حسيّاً بل معنوياً .

إذا عرفت ذلك فنقول ، لو أخذنا بالمعنى الحرفي للعـرش ،كما هـو المتبادر من قوله سبحانه : ﴿ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيْمٌ ﴾[2] ، فيجب أنْ نقول إنَّ لله سبحانه عرشاً ، كعروش الملوك والسلاطين . وعند ذلك يتمحض المراد من استوائه عليه ، بالجلوس عليه متمكّناً .

وأما لو نبذنا هـذا المعنى ، وقلنا بـأنَّ المراد من الـظاهر هـو الظهـور التصديقي . وهو المتبادر من مجموع الآية بعد الإمعـان في القرائن الحـافة بتلك الجملة ، يكون المراد من الآية هو الكناية عن استيلائه على مُلكه في الدنيا والآخرة وتدبيره من دون استعانة بأحد .

والجُمَل الواردة في كثير من الآيات الحاكية عن استوائه على العرش تدل أنَّ

---

(١) البداية والنهاية ، ج ٩ ، ص ٧ .

(٢) سورة النمل : الآية ٢٣ .

المراد هو الثاني دون الأول ، وتثبت بأنّ المقصود بيان قيامه بتدبير الأمر قياماً ينبسط على كل ما دَقَّ وَجَلّ ، وأنه سبحانه كما هو الخالق فهو المُدَبّر أيضاً .

وقد إستعان ـ لتبيين سعة تدبيره الذي لا يقف على حقيقته أحد ـ بتشبيه المعقول بالمحسوس وهو تدبير الملوك والسلاطين ملكهم متكئين على عروشهم والوزراء محيطون بهم . غير أنَّ تدبيرهم تدبير تشريعيّ وتقنينيّ وتدبيره سبحانه تدبير تكوينيّ .

ويدل على أنَّ المراد هو ذلك أمران :

الأمر الأول : إنَّه سبحانه قد أتى بذكر التدبير في كثير من الآيات بعد القول باستيلائه على العرش . فذكر لفظ التدبير تارة ، ومصداقه وحقيقته أخرى . أمّا ما جاء فيه التدبير بلفظه ، فقوله سبحانه :

أ ـ ﴿ إنّ رَبَّكُمُ اللّهُ الّذي خَلَقَ السَّمواتِ والأَرْضَ في سِتَّةِ أيّامٍ ثُمّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ ، يُدَبِّرُ الأمْرَ ، مامِنْ شَفِيعٍ إلاّ مِنْ بَعْدِ إذْنِهِ ، ذَلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدوهُ أَفَلا تَذَكَّرُون ﴾[1] .

ب ـ ﴿ اللّهُ الذي رَفَعَ السَّمواتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها ، ثُمّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالقَمَرَ كُلٌّ يَجْري لِأَجَلٍ مُسَمىً يُدَبِّرُ الأَمْرَ يُفَصِّلُ الآياتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبّكُمْ تُوقِنُونَ ﴾[2] .

ج ـ ﴿ الله الَّذي خَلَقَ السَّمواتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُما فِي سِتَّةِ أيّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ ، مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلاَ شَفِيعٍ أفَلا تَذَكَّرُونَ * يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إلى الأَرْضِ ﴾[3] .

---

(١) سورة يونس : الآية ٣ .

(٢) سورة الرعد : الآية ٢ .

(٣) سورة السجدة : الآيتان ٤ ـ ٥ .

ففي الآية الأولى يُرَتِّب سبحانه التدبير على قوله : ﴿ ثُمَّ اسْتَوَى عَلى العَرْش ﴾ ليكون المعنى « استوى على عرش التّدبير » . كما أنّه في الآية الثانية بعد ما يذكر قسماً من التدبير وهو تسخير الشمس والقمر يُعطي ضابطة كلية لأمر التدبير ويقول : ﴿ ويُدَبِّرُ الأمْرَ ﴾ . وعلى غرار الآية الأولى ، الآية الثالثة .

وأما ما جاءت فيه الإشارة إلى حقيقة التدبير من دون تسميته فمثل قوله سبحانه : ﴿ إنَّ رَبَّكُمُ الله الذي خَلَقَ السَّمواتِ والأرْضَ في سِتَّةِ أيّامٍ ثُمَّ اسْتَوى على العَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النّهارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالقَمَرَ والنُّجُومَ مُسَخّراتٍ بِأمْرِهِ ، ألا لَهُ الخَلْقُ والأمْرُ ، تَبَارَكَ الله رَبُّ العَالَمِينَ ﴾[1] .

فقوله : ﴿ يُغْشِي اللَّيل النَّهار ﴾ الآية إشارة إلى حقيقة التدبير وبيان نماذج منه ، ثم أتْبَعَه ببيان ضابطة كلية وقال : ﴿ ألا لَـهُ الخَلْقُ والأمْرُ ﴾ . أي إليه يرجع الخلق والإيجاد وأمر التدبير .

وقس على هاتين الطائفتين سائر الآيات . ففي الكل إلماع إلى أمر التدبير إمّا بلفظه أو ببيان مصاديقه ، حتى قوله سبحانه : ﴿ فَإذا نُفِخَ في الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ * وَحُمِلَتِ الأرْضُ وَالجِبالُ فَدُكَّتا دَكَّةً وَاحِدَةً * فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الوَاقِعَةُ * وانْشَقَّتِ السَّماءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ * وَالمَلَكُ عَلى أرْجائِها وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُم يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ * يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لا تَخْفى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ ﴾[2] . فالعرش في هذه الآية هو عرش التدبير وإدارة شؤون الملك يوم لا مُلْكُ إلاّ ملكه . قال تعالى : ﴿ لِمَنِ المُلْكُ اليَوْمَ لِلّهِ الوَاحِدِ القَهّار ﴾[3] .

وقال سبحانه : ﴿ وَلَهُ المُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ ﴾[4] .

---

(١) سورة الأعراف : الآية ٥٤ .

(٢) سورة الحاقة : الآيات ١٣ ـ ١٨ .

(٣) سورة غافر : الآية ١٦ .

(٤) سورة الأنعام : الآية ٧٢ .

فهذه الآيات تعبّر عن معنى واحد وهو تصوير سيطرة حكمه تعالى في ذلك اليوم الرهيب . قال سبحانه : ﴿ أَلَا لَهُ الحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الحَاسِبِينَ ﴾[1] . وقال سبحانه : ﴿ هُنَالِكَ الوَلَايَةُ لله الحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَاباً وَخَيْرٌ عُقْبا ﴾[2] .

فالمتدبّر في هذه الآيات يقف على أنها تهدف إلى حقيقة واحدة وهي أنَّ خلق السموات والأرض ، لم يعجزْه عن إدارة الأمور وتدبيرها ، وأما جلوسَه على العرش بمعناه الحرفي فليس بمراد قطعاً .

الأمر الثاني : إنه قد جاء لفظ الإستواء على العرش في سبع آيات مقترناً بذكر فعل من أفعاله وهو رفع السموات بغير عمد ، أو خلق السّموات والأرض وما بينهما في ستة أيام أو ما يشبه ذلك . فإنَّ ذاك قرينة على أنَّ المراد منه ليس هو الإستواء المكاني ، بل الإستيلاء والسيطرة على العالم كله . فكما لا شريك له في الخلق والإيجاد ، لا شريك له أيضاً في المُلك والسلطة . ولأجل ذلك يحصر التدبير بنفسه ، كما يحصر الخلق بها ويقول : ﴿ أَلا لَهُ الخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ ﴾[3] .

فالجمود على ظهور المفردات وترك التفكّر والتعمّق، ابتداع مفضٍ إلى صريح الكفر . حتى إنَّ من فسّر قوله سبحانه : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[4] بأنَّ لله مِثْلًا ، وليس كَمِثْلِهِ مِثْل ، وقع في مغبة الشّرك وحبائله .

والإستناد إلى الأحاديث التي يرويها ابن خزيمة ومن تبعه ، استناد إلى أمور جذورها من اليهود والنّصارى . وقد عرّف الرازي ابن خزيمة وكتابه المعروف بـ « التوحيد » بقوله : « واعلم أن محمد بن اسحاق ابن خزيمة

---

(١) سورة الأنعام : الآية ٦٢ .

(٢) سورة الكهف : الآية ٤٤ .

(٣) سورة الأعراف : الآية ٥٤ .

(٤) سورة الشورى : الآية ١٣ .

أورد استدلال أصحابنا بهذه الآية ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ في الكتاب الذي سماه بـ « التوحيد » . وهوفي الحقيقة كتاب الشرك ، واعترض عليها . وأنا أذكر حاصل كلامه بعد حذف التطويلات لأنه كان رجلاً مضطرب الكلام ، قليل الفهم ، ناقِصَ العقل »[1] .

ولأجل ما في التشبيه والتجسيم ، والقول بالقدر والجبر ، من مفاسد لا تحصى ، قال الدكتور أحمد أمين :

« وفي رأيي لو سادت تعاليم المعتزلة إلى اليوم لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي ، وقد اعجزهم التسليم وشَلّهم الجبر وقعد بهم التواكل »[2] .

أقول : وفي رأيي ، لو سادت الحرية الفكرية على المسلمين ، وتجرد المسلمون عن كل رأي سابق ورثوه من أهل الحديث ، ونظروا إلى الكتاب العزيز وتمسكوا بالسنّة الصحيحة المروية عن النبي (صلى الله عليه وآله) عن طريق أهل بيته (عليهم السلام) الذين عرّفهم الرسول في الحديث المتواتر (حديث لثقلين) لكان للمسلمين موقف آخر في التاريخ غير موقفهم الحالي .

هذا ، وعلى ضوء ما قررنا من الضابطة والميزان ، تَقْدِر على تفسير ما ورد في التنزيل من الوجه والعين واليدين والجنب والإتيان والفوقية وما يشابهها ، دون أن تمسّ كرامة التنزيه ، ومن دون أنْ تخرج عن ظواهر الآيات بالتأويلات الباردة غير الصحيحة . والإجراء ، على النمط التصديقيّ ، لا المعنى الحرفي التّصوريّ .

* * *

(١) تفسير الامام الرازي ، ج ٢٧ ، ص ١٥٠ .
(٢) ضحى الإسلام ، ج ٣ ، ص ٧٠ .



٢ ـ وجهه سبحانه

قد عرفت أنَّ الإمام الأشعري قال في كتابه (الإبانة) : « بأنَّ لله وجهاً بلا كيف كما قال : ﴿ ويَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ والإِكْرَامِ ﴾[1] . وهو يريد بذلك إثبات الوجه لله سبحانه بمعناه الحرفي ولكن فراراً عن التشبيه يذيله بالبلكفة ويقول « بلاكيف » .

والمُؤَوّلة يعتقدون بلزوم التأويل في الآية ويقولون تأويلها الذات ، ولكن ما قالت به المؤوّلة وإن كان صحيحاً نتيجة ، إلّا أنَّ الآية لا تحتاج إلى التأويل ، وإنما تحتاج إليه لو فرضنا أنَّ الوجه ظاهر في العضو الخاص . وأما لو كان ظاهراً ـ بسبب القرينة التي سنذكرها ـ في ذات الشيء وشخصه ، فلا تحتاج إليه ، ويكون الظاهر المتبادر هو المتبع .

والدليل عليه هو أنَّ الوجه كما يأتي بمعنى العضو الخاص ، يأتي بمعنى الذات . قال ابن فارس : « ربما عبر عن الذات بالوجه ، قال :

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ ذَنْباً لَسْتُ مُحْصِيهِ ... رَبَّ العِبادِ إِلَيْهِ الوَجْهُ والعَمَلُ »[2] .

---

(١) سورة الرحمن : الآية ٢٧ .

(٢) المقاييس ، ج ٦ ، ص ٨٨ ، مادة « وجه » .

ولعل وجه التعبير عن الذات بالوجه ، أنَّ وجه الإنسان أو وجه كل شيء تمام حقيقته عند الناظر ، ولأجل ذلك إذا رأى شخص وجه إنسان آخر يقول رأيته ، كأنه رأى الذات كلها . وعلى ذلك فيحتاج حمل اللفظ على واحد من المعنيين الرائجين إلى قرينة ، لأن المعنى الثاني بلغ بكثرة الإستعمال إلى حد الحقيقة .

والقرينة تعين المعنى الثاني ، حيث وصف الوجه بقوله : ﴿ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ ومن المعلوم أنَّها من صفات الرب ، أي ذاته سبحانه ، لا من صفات الوجه ، أعني الجزء من الكل . ولو كان الوجه هنا بمعنى العضو المخصوص ، لوجب أن يجعل « الجلال والاكرام » ، وصفاً للربّ (المضاف إليه) ، ويقول « ذي الجلال والاكرام » .

ولأجل ذلك نرى أنه سبحانه جعله وصفاً للمضاف إليه (الرب) لا المضاف ، في آية أخرى وقال سبحانه : ﴿ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذي الجَلالِ والإِكْرَامِ ﴾ ، ومن المعلوم أنَّ الإسم ليس صاحب هذا الوصف ، وإنما صاحبه هو نفس الرب ، وسيوافيك توضيح وافر عند البحث عن كونه سبحانه ليس بجسم في الصفات السلبية .

وهناك كلمة مروية عن الرسول الأعظم وهي : « إن الله خلق آدم على صورته » فاستدل به المشبهة على أنَّ لله سبحانه صورة وخلق آدم على طبقها . ولكن القوم لو رجعوا إلى أئمة أهل البيت لوقفوا على أنَّ الحديث نقل مبتوراً ، فقد رَوَى الصدوق بسنده عن علي (عليه السلام) قال : « سمع النبيُّ رجلاً يقول لرجل : قبح الله وجهك ووجه من يشبهك . فقال (صلى الله عليه وآله) : مَهْ ، لا تقل هذا ، فإن الله خلق آدم على صورته »[1] .

أي على صورة هذا الرجل الذي تسبه وتسب من يشبهه وهو آدم .

---

(١) التوحيد للصدوق ، الباب ١٢ ، الحديث ١٠ ، ص ١٥٢ .

ورَوَى أيضاً عن الحسين بن خالد أنّه قال للرضا (عليه السلام) : « يا ابن رسول الله : إنَّ الناس يروون أنَّ رسول الله قال إنَّ الله خلق آدم على صورته ، فقال : قاتلهم الله لقد حذفوا أول الحديث : إنَّ رسول الله مرّ برجلين يتسابان ، فسمع أحدهما يقول لصاحبه : قبح الله وجهك ، ووجه من يشبهك ، فقال (صلى الله عليه وآله) : يا عبدالله ، لا تقل هذا لأخيك ، فإنَّ الله عز وجل خلق آدم على صورته »[1] .

* * *

(١) التوحيد للصدوق ، الباب ١٢ ، الحديث ١١ ، ص ١٥٣ .



٣ ـ يده سبحانه

قال الإمام الأشعري : « إنَّ لله سبحانه يدين بلا كيف ، كما قال ﴿ خَلَقْتُهُ بِيَدَيَّ ﴾[١] . وهو يريد حمل اليد على معناها الحرفي والظهور الإفرادي ، ولكن فراراً عن التشبيه يردفه بقوله « بلا كيف » .

لا شك إنَّ اليد أو اليدين إذا أطلقتا مفردتين ، يتبادر منهما العضو الخاص . ولكن هذا ظهوره الإفرادي ، ولا يتبع إلّا إذا كان موافقاً لظهوره التصديقيّ . وأمّا إذا كانا متخالفين فالمتبع هو الثاني ، فربما يكون ظاهراً في غير هذا ، وإليك البيان :

١ ـ ربما يكون ظاهراً في القوة : قال سبحانه : ﴿ وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الأَيْدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ ﴾[٢] . ولا شك إنّهُ ليس المراد منه العضو الخاص ، بل المراد هو القوة ، كما يقال : « لفلان يَدٌ على كذا » ، أو يقال « مالي بكذا يد » قال الشاعر :

فَاعْمَد لِما تَعْلُو فَمَالَكَ بالذي   لا تَسْتَطِيعُ مِنَ الأُمورِ يَدانِ

وبهذا الإعتبار شبه الدهر والريح فجعل لهما اليد ، ويقال : « يَدُ الدَّهر »

---

(١) سورة ص : الآية ٧٥ .

(٢) سورة ص : الآية ١٧ .

وقال الشاعر « بيد الشمال زمامها » ، لما لهما من القوة .

٢ ـ وربما يكون ظاهراً في النعمة : يقال « لفلان عندي أيادي كثيرة » أي فواضل وإحسان ، « وله عندي يد بيضاء » أي نعمة . قال الشاعر : « فإنَّ له عندي يَدَيّا وأنْعُماً » . فهل يصح أنْ نحمل اليد في هذين الموضعين على العضو الخاص ، ونتهم من فسّرها بالقوة في الموضع الأول ، والنعمة في الموضع الثاني ، بالتأويل وتحريف الآيات ؟ كلا ، لا .

وبذلك يظهر صحة ما قلناه من أنّ المتبع ليس هو الظهور الافرادي بل الظهور التصديقي . ألا ترى أنَّه سبحانه ينسب الخدعة والمكر والنسيان إلى نفسه سبحانه في آيات كثيرة منها قوله : ﴿ وَيَمْكُرُونَ ويَمْكُرُ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الماكِرِينَ ﴾[1] .

والظهور الإفرادي والمعنى الحرفي لهذه اللفظة (المكر) هو الخدعة ، ومن المعلوم أنَّ الخدعة ، وسيلة العاجز ، تعالى عنه سبحانه . أضف إلى ذلك أنَّ الظهور التصديقي يمنع من حمله على المعنى الإفرادي ، لأنَّ الآية وما يضاهيها وردت من باب المشاكلة ، وهو متوفر في كلام العرب وغيرهم . فليس لنا الحمل على المعنى الحرفي بحجة أنَّه يجب حمل كلام الله على ظاهره ، وليس لنا تأويله وتحريفه . ونحن نقول أيضاً ، يجب علينا حَمْل كلام الله على ظاهره . لكن ما يدعونه من الظاهر ليس ظاهراً للآية وإنما هو ظاهر كلمة من الآية ، والمتبع هو ظهورها التصديقي والجمَلي ، وهو القوة في الموضع الأول والنعمة في الموضع الثاني .

إذا وقفت على ماذكرنا ، فيجب إمعان النظر في قوله سبحانه : ﴿ لِماخَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ فإنَّ للمفسرين فيه آراء .

أ ـ اليد بمعنى القدرة .

---

(١) سورة الأنفال ، الآية ٣٠ .

ب ـ اليد بمعنى النعمة .

وأُورد عليهما أنَّ قدرة الله واحدة فما وجه التثنية في قوله « بِيَدَيَّ » ؟ كما أَنَّ نِعَمَهُ سبحانه لا تُحصى ، فلماذا ثنَّاها ؟ .

ج ـ اليدان بمعنى القدرة والنعمة ، وبه يرتفع الإشكال المتقدم .

أقول : لو دلت القرائن على أنَّ الآية ظاهرة فيما ذكر لوجب الأخذ به ، لما عرفت من أنَّ المتبع هو الظهور التصديقي لا الإفرادي ، ولكن لم تتحقق القرائن عندنا .

د ـ الحمل على المعنى اللُّغوي لكنه كناية عن كونه سبحانه متولياً لخلقه لا غيره ، فإنَّ أكثر الأَعمال التي يقوم بها ذو اليدين ، فإنما يباشرها بيديه ، فغلب العمل باليدين على سائر الأَعمال التي تباشر بغيرهما . حتى قيل في عمل القلب « هو مما عملت يداك » . ولو سبَّ إنسان إنساناً آخر وجُزي بعمله ، يقال له : « هذا ما قدَّمت يداك » . حتى قيل لفاقد اليدين : « يداك أَوْكَتا وَفُوك نَفَخ » . ولأَجل ذلك ليس فرق بين قولك : « هذا مما عَمِلْتَه » و « هذا ما عملته يداك » . ومنه قوله سبحانه : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينا أنعاماً فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ ﴾[1] .

والكل ظاهر في كونه سبحانه هو المتولي للخلقة ، والمبدع لا غيره .

إذا عرفت ذلك ، يتبين مرمى الآية وهو أنَّه سبحانه بسبب التنديد بالشيطان قائلاً : بأَنك لماذا تركت السجود لآدم مع انّي توليت خلقه وإيجاده ، وأنا أعلم بحاله ، والمصالح التي دعت إلى أمرك وأمر الملائكة بالسجود له . فهل استكبرت علي ، أم كنت من العالين .

والدليل على أنَّ الخلق باليدين كناية عن توليه سبحانه لخلقه بذاته وشخصه لا

---

(١) سورة يس : الآية ٧١ .

عن توليه وتصديه لخلقه بالعضوين ، هو أنَّ ملاك التنديد إعراض إبليس عن السجود لمصنوعه سبحانه من غير مَدْخَلِيّة لخلقه بالعضو الخاص (اليد) بحيث لو خلقه بغيرها ـ ومع ذلك أعرض ابليس عن سجوده ـ لما توجه إليه لوم .

فالملاك هو الإعراض عن السجود لما قام به سبحانه من الخلق من دون دخالة لأداة الخلقة .

فإنْ قيل : إذا كان هو المُبدع والمُتَولي لخلق سائر الأناسي ، فلماذا خص خلقه آدم بنفسه ؟

قلنا : إنَّ الإضافة والتخصيص لبيان كرامته وفضيلته وشنيع فعل إبليس . ومثله قوله سبحانه : ﴿ فَإذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحي فَقَعُوا لَهُ ساجِدِين ﴾[1] فتخصيص الإضافة لبيان تشريفه سبحانه ، كما يقول : ﴿ أَنْ طَهِرّا بَيْتِيَ للطَّائِفِينَ والعَاكِفِينَ والرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴾[2] .

ومثل ما تقدم ، الكلام في قوله سبحانه : ﴿ إنَّ الذِينَ يُبَايِعُونَكَ إنّما يُبَايِعُونَ اللّهَ يَدُ اللّهِ فَوْقَ أيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإنَّما يَنْكُثُ عَلى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِما عَاهَدَ عَلَيْهُ اللّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أجْراً عَظِيماً ﴾[3] فهل عندما نزت الآية فهم منها السلف الصالح ما ينسبه إليهم ابن تيمية من أنَّ المراد هو المعنى اللغوي لكن ليست يده كيد المخلوقات وهي فوق أيدي الصحابة ، أو أنهم فهموا إنَّ المراد سلطان الله وقدرته ، بدليل ما فيها من تهديد لمن ينكث بأنَّ مغبَّة النكث تعود عليه .

فلو تكاثفت الجهود على تشخيص الظواهر ، سواء أكانت معان حقيقية أم مجازية ، لارتفعت جميع التوالي فلا يلزم تمثيل ولا تشبيه ، ولا تعطيل ولا تجهيل ، ولا تأويل وخروج عن الظواهر ، بل كان أخذاً بالظواهر بالمعنى المتبادر عند أهل اللغة أجمعين .

---

(١) سورة الحجر : الآية ٢٩ .

(٢) سورة البقرة : الآية١٢٥ .

(٣) سورة فتح : الآية ١٠ .

ونحو ذلك لو تدبروا في قوله سبحانه : ﴿ وَقَالَتِ اليَهُودُ يَدُ اللّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِما قَالُوا بَلْ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشآءُ ﴾[1] ، لأذعنوا بأنّ المراد من إثبات بسط اليد لله سبحانه ليس هو البسط الحسي ، بل المراد بيان سعة جوده وبذله . كما يذعنون به عند الوقوف على قوله سبحانه : ﴿ وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إلى عُنقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ البَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً ﴾[2] .

فعندئذ نتساءل : أي فرق بين الآيتين بحيث أن المثبتين للصفات يحملون الآية الأولى على المعنى المتبادر من اليد عند الإفراد ، ثم لأجل الفرار من التجسيم يعقبونه بقولهم « بلاكيف » . وفي الوقت نفسه لا يشك هؤلاء أنفسهم في أنّ المراد من الآية الثانية هو البذل والجود أو التقتير والبخل ؟ !!

إلى هنا ظهر أنَّ ما تمسكت به الحنابلة والأشاعرة في مجال إثبات الصفات الخبرية لله سبحانه ، يبتني على التمسك بالظهورات الحرفية والمعاني الإفرادية ، غافلين عن أنّ المتبع في المحاورات هو الظهور التصديقي برعاية القرائن المتصلة بالكلام والمفهومة عند العرب سواء أوافقت المعاني الإفرادية أم لا . ولو مشوا على تلك الضابطة لوقفوا على تنزيهه سبحانه عن إثبات هذه الأعضاء والمعاني له . وقد اكتفينا في هذا المقام بتبيين الألفاظ الثلاثة : العرشُ واستواؤه عليه ، الوجه ، اليد . وعلى ضوء ما بيناه من الضابطة تقدر على تبيين سائر الألفاظ الواردة في الذكر الحكيم والسنَّة الصحيحة .

* * *

---

(١) سورة المائدة : الآية ٦٤ .

(٢) سورة الإسراء الآية ٢٩ .



الباب الرابع
الصفـات السـلبية

١ ـ التوحيـد

* التوحيد الذاتي : واحد لا ثاني له .
* التوحيد الذاتي : أحد لا جزء له .
* التوحيد في الصفات .
* التوحيد فـي الخالقية .
* التوحيد في الربوبية .
* التوحيد في الحاكمية .
* التوحيد في الطاعة .
* التوحيد في التشريع .
* التوحيد في العبادة .
* التوحيد في الشفاعة والمغفرة .

٢ ـ ليس بجسم ولا في جهة ولا محل ولا حالّ ولا متّحد .

٣ ـ ليس محلاً للحوادث .

٤ ـ لا يقوم اللذة والألم بذاته .

٥ ـ إمتناع رؤيته .

٦ ـ ليست حقيقته معلومة لغيره .



الصفـات السلبية

جرت عادة الإلهيين على تقسيم صفات الله تعالى الذاتية إلى قسمين : صفات ثبوتية وصفات سلبية ، وإن شئت قلت : صفات الجمال والإكرام ، وصفات الجلال والتنزيه .

وتهدف الأولى منها إلى تـوصيفه تعـالى بما يعـد كمالاً للمـوصوف ، وجمالاً له ، كالعلم والقدرة والحياة والإختيار .

وتهدف الثانية إلى تنزيهه سبحانه عن النقص والعيب . وقد تقـدم منّا في أوائل البحث عن الصفات ، أن مجموع صفاته الثبوتية ترجع إلى وصف واحد وهو كونه متّصفاً بكل كمال يعد كمالاً للموجود ، بما هو موجود . وأن مـا يذكـر في مقام العـدّ من العلم والقدرة الـخ . . . . . فهو من بـاب بيـان المثال ، ولا تنحصر بما عدّوه . كما أن مجموع الصفات السلبية التي ستتلى عليك إنشاء الله ترجع إلى أمر واحد وهو تنزيهه عن كل نقص وعيب . ومـا يذكر من تلك الصفـات من نفي الشريك والتركيب الخ . . . . فهو من باب المثال وإعطاء النموذج من تلك السُّلوب . وكأنّ المُوَحِّد لا يخرج عن إطار التوحيد حتى في مقام بيان صفاته ، فيصفه بوصف واحد جامع لكل الكمالات ، كما يسلب

عنه كل ما يتصور من النقص والعيب بسلب واحد جامع لجميع السلوب .

ثم إنَّ بعض المتكلمين أرجع صفاته الثبوتية إلى السلبية أيضاً وقال إنَّ معنى قولنا إنه عالم ، أنَّه ليس بجاهل . وإنه قادر ، أنَّه ليس بعاجز ، وكذا باقي الصفات . محتجاً بأن المعقول لنا من صفاته ليس إلّا السلوب والإضافات . وأما كنه ذاته وصفاته فمحجوب عن نظر العقول ، ولا يعلم ما هو إلّا هو .

وهذا صحيح عند لحاظ عجز البشر عن معرفة الله سبحانه ، ولكن إرجاع الصفات الثبوتية إلى السلبية على خلاف ما ورد في الذكر الحكيم فإنه سبحانه يصف نفسه بصفات ثبوتية ، كما يصف نفسه بصفات سلبية .

يقول سبحانه : ﴿ هُوَ اللهُ الذي لا إله إلَّا هُوَ المَلِكُ القُدُوسُ السَّلامُ المُؤْمِنُ المُهَيْمِنُ العَزِيزُ الجَبَّارُ المُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللهُ الخَالِقُ البَارِىءُ المُصَوِّرُ لَهُ الأَسْماءُ الحُسْنَى ﴾[1] .

فإن بعض ما جاء في هاتين الآيتين وإن كان من صفات الفعل ، غير أنَّ بعضها الآخر من صفات الذات ، والكل نحو إثبات له سبحانه ، وإرجاعها إلى السلوب لا يخلو من تَكَلُّف . نعم له سبحانه صفات سلبية بلا شك . ويكفي في ذلك قوله : ﴿ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾[2] .

فإذا وقفت على أنَّ الصفات السلبية ليس لها حد ولا عد مصداقاً ، فلنشرع ببيان المصاديق البارزة منها ، وأهمها مسألة نفي الشريك عنه ويعبّر عنها بالتوحيد .

* * *

---

(١) سورة الحشر : الآية ٢٣ ـ ٢٤ .

(٢) سورة الاخلاص : الآية ٣ ـ ٤ .

لصفات السلبية

(١)

التوحيد

يحتل التوحيد ، بمراتبه المختلفة ، المكانة العليا في الشرائع السماوية ، فإنَّ أتْباعها لا يختلفون في الصفات الثبوتية الذاتية اختلافاً بارزاً يُفَرِّقهم ويبددهم إلى مذاهب وطوائف ، فإنَّ الكل يعتقد بعلم الإله وقدرته وحياته إلى غير ذلك من الصفات الكمالية ، وإن اختلفوا في تفاصيلها ، وأما الصفات السلبية التنزيهية فهي ، بتمام معنى الكلمة ، مفترق الطرق ، منها تتكون المذاهب وتتشعب .

وهذه هي الديانات البَراهْمانِيّة والبُوذِيّة والهِنْدية والمجوسية والمسيحية ترجع أصول اختلافها إلى مسألة التوحيد بشعبه التي ستقف عليها ، فليست الثنوية إلاّ وليدة رفض التوحيد عن معترك العقائد والإعتقاد بإله غير واحد .

ولأجل ذلك يجب على الإلهي التركيز على الصفات السلبية أكثر من الثبوتية ، وبين الصفات السلبية التركيز على التوحيد أكثر من غيره . ولأجل ذلك نرى أنَّه سبحانه يعرف هدف بعثة الأنبياء وإرسالهم ، بالتركيز على صورة من صور التوحيد وهو التوحيد في العبادة : قال سبحانه : ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنا في كُلّ أُمّةٍ رَسُولاً أنِ اعْبُدُوا اللّهَ وَاجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ ﴾[١] .

---

(١) سورة النحل : الآية ٣٦ .

وعلى ضوء هذا الأصل ، ترى البحث في المقام مترامي الأطـراف ، واسع النطاق ، وقد فَصّلنا ما يرجـع إلى التوحيـد عما يـرجع إلى غيـره من الصفات السلبية حتى يقف الباحث على شعب التوحيد وأصنافه مستمداً من الكتاب العزيز والأحاديث الإسلامية والعقل .

* * *

التوحيد في الذات
(١)

واحد : ليس له نظير ولا مثيل

إنَّ من أبرز صفاته تعالى أنه تعالى واحد لا ثاني له ، وهذا هو المصطلح عليه في ألْسِنَةِ المتكلمين بالتوحيد الذاتي ، يهدفون به نفي أي مِثْل له . وربما يطلق التوحيد الذاتي على كونه سبحانه واحداً بمعنى أنّه بسيط لا جزء له . ولأجل التفريق بين هذين التوحيدين الذاتيين يعبرون عن الأول ، بالتوحيد الواحدي ، مشيرين إلى أنه لا ثاني له ، وعن الثاني بالتوحيد الأحدي ، مشيرين به إلى أنه تعالى لا جزء له . وقد أشار سبحانه اليهما في سورة (الإخلاص) فقال في صدر السورة ﴿ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ ﴾ هادفاً إلى أنه بسيط لا جزء له وقال في ختامها : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ بمعنى لا ثاني له وقد فسرت الآيتان على النحو الذي ذكرناه دفعاً للزوم التكرار . ونحن نبحث عن كل قسم من التوحيدين في فصل خاص ، وهذا الفصل مختص بالقسم الأول منهما .

ثم إنَّه ربما يستعمل في هذا المقام « نَفْيُ الشَّرِيك » ، ولكنه أخص مما نتبناه ، فإنه يهدف إلى تنزيهه سبحانه عن وجود شريك له في الخلق والتدبير والعبادة ، مع أنَّ البحث أوسع من ذلك ، لأنه مركز على أنّه سبحانه واحد لا ثاني له (يمتنع تَثَنّيه) ، سواء أكان هناك خلق أم لا ، أكان هناك تدبير أم

لا ، أكانت هناك عبادة أم لا . والتوحيد في هذه المراحل الثلاثة : الخلق والتدبير والعبادة ، متأخر عن التوحيد الذاتي ، بمعنى أن ذاته واحدة لا ثاني لها .

وقد استدل الإلهيون على توحيد وجوده ببراهين عقلية واضحة ، كما أنه تعالى وصف نفسه في الذكر الحكيم بهذا الوصف مقترناً بالبرهان العقلي ونحن نكتفي من البراهين بأخصرها وأوضحها ولا نستقصيها جميعاً ، بفضل منه سبحانه . ونقدم البحث عن معنى كونه واحداً .

معنى كونه واحداً

الوحدة على قسمين :

١ ـ **الوحدة العددية** ، وهي عبارة عن كون شيء واقعاً تحت مفهوم عام وجد منه مصداق واحد ، وذلك مثل مفهوم الشمس الذي هو مفهوم وسيع قابل للإنطباق على كثير ، غير أنه لم يوجد في عالم الحسّ منه الاّ مصداق واحد مع إمكان وجود مصاديق كثيرة له . وهذا هو المصطلح عليه بـ « الواحد العددي » .

٢ ـ **الوحدة الحقيقية** ، وهي عبارة عن كون الموجود لا ثاني له ، بمعنى أنه لا يقبل الإثنينية ، ولا التَكَثّر ولا التكرر . وذلك كصرف الشيء المجرد عن كل خليط . مثلاً : الوجود المطلق عن كل قيد ، واحد بالوحدة الحقة ، لأنه لا ثاني له . لأن المفروض ثانياً ـ بما أنه لا يتميز عن الأول ـ لا يمكن أنْ يعد شيئاً آخر ، بل يرجع إلى الوجود الأول .

وعلى ضوء ذلك ، فالمراد من كون الشمس واحدة هو أنها واحدة لا إثنتان ولا ثلاثة ولا . . . ولكن المراد ، من كون الوجود المطلق ، ـ منزهاً عن كل قيد ـ واحدٌ ، أنه لا ثاني له ولا مثيل ولا شبيه ولا نظير ، أي لا تتعقل له الإثنينية والكثرة لأن ما فرضته ثانياً ، بحكم أنه منزه عن كل قيد وخليط يكون مثل الأول ، فلا يتميز ولا

يتشخص ، فلا يكون متحققاً ، لأن الكثرة رهن دخول شيء مغاير في حقيقة الشيء . مثلاً : البياض بما هو بياض ، لا يتصور له الإثنينية ، إلّا إذا دخل فيه شيء غيره ، كتعدد المحل ، فيتعدد البياض ، ولولا ذلك لصار البياض صرف الشيء ، وهو غير قابل للكثرة . يقول الحكيم السَبْزَواري في هذا الصدد :

وَمَالَهُ تَكَثُّرٌ قَدْ حَصَلا ... فَفِيهِ ما سِواهُ قَدْ تَخَلّلا
إنَّ الوُجُودَ مَا لَهُ مِنْ ثَانِ ... لَيْسَ قُرىً وَراءَ عَبّادانِ[1]

والمراد من كونه سبحانه واحداً ، هو الواحد بالمعنى الثاني ، أي ليس له ثان ، ولا تتصور له الإثنينية والتعدد .

ولأجل ذلك يقول سبحانه في تبيين هذه الوحدة : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ ﴾ ، أي واحدٌ لا نظير له .

والعجب إنَّ الإمام أمير المؤمنين علياً (عليه السلام) قام بتفسير كونه تعالى واحداً ، عندما كان بريق السيوف يشد إليه العيون ، وضربات الطرفين تنتزع النفوس والأرواح في معركة (الجمل) ، فأحس (عليه السلام) بأنَّ تحكيم العقيدة وصرف الوقت في تبيينها لا يقصر في الأهمية عن خوض المعارك ضد أهل الباطل :

روى الصدوق أن أعرابياً قام يوم الجمل إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) ، فقال : « يا أمير المؤمنين أتقول إنَّ الله واحد ، قال فحمل الناس عليه ، وقالوا : يا أعرابي أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسم القلب ، فقال أمير المؤمنين : دعوه ، فإنَّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم » . . . ثم قال شارحاً ما سأل عنه الأعرابي : « وقول القائل واحد ، يقصد به باب الأعداد ، فهذا ما لا يجوز ، لأنَّ ما لا ثاني له ، لا يدخل في باب الأعداد ، أما ترى أنَّه كفر من قال « ثالث ثلاثة » » .

---

(١) شرح المنظومة ، ص ٣٣٣ .

ثم قال : « معنى هو واحد : أنَّه ليس له في الأشياء شَبَه ، كذلك ربنا . وقول القائل إنه عز وجل أَحَدِيُّ المعنى يعني به أنه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم ، كذلك ربنا عز وجل »[1] .

فالإمام (عليه السلام) لم يكتف ببيان المقصود من توصيفه سبحانه بأنه واحد ، بل أشار إلى معنى آخر من معاني توحيده وهو كونه أَحَدِيَّ الذات ، الذي يهدف إلى كونه بسيطاً لا جزء له في الخارج والذهن . وهذا المعنى هو الذي نطرحه على بساط البحث في القسم الثاني من التوحيد الذاتي .

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى بيان البراهين العقلية على توحيده سبحانه بمعنى كونه واحداً لا ثاني له .

أدلة الوحدانية

١ ـ التعدد يستلزم التركيب

لو كان هناك واجب وجود آخر لَتشارك الواجبان في كونهما واجبي الوجود ، فلا بد من تميّز أحدهما عن الآخر بشيء وراء ذلك الأمر المشترك ، كما هو الحال في كل مِثْلين . وذلك يستلزم تركب كل منهما من شيئين : أحدهما يرجع إلى ما به الإشتراك ، والآخر إلى ما به الإمتياز . والمركب بما أنه محتاج إلى أجزائه لا يكون متصفاً بوجوب الوجود ، بل يكون ـ لأجل الحاجة ـ ممكناً ، وهو خلاف الفرض .

وباختصار ، لو كان في الوجود واجبان للزم إمكانهما وذلك أنهما يشتركان في وجوب الوجود فإن لم يتميزا لم تحصل الإثنينية ، وإن تميزا لزم تركب كل واحد منهما مما به المشاركة وما به الممايزة ، وكل مركب ممكن فيكونان ممكنين ، وهذا خلاف الفرض .

---

(١) توحيد الصدوق ، ص ٨٣ ـ ٨٤ .

٢ ـ الوجود اللامتناهي لا يقبل التعدد

هذا البرهان مؤلف من صغرى وكبرى . والنتيجة هي وحدة الواجب وعدم إمكان تعدده . وإليك صورة القياس حتى نبرهن على كل من صغراه وكبراه .

وجود الواجب غير متناه .

وكل غير متناه واحد لا يقبل التعدد .

فالنتيجة : وجود الواجب واحدٌ لا يقبل التعدد .

وإليك البرهنة على كل من المقدمتين .

أما الصغرى : فإنّ محدودية الموجود ملازمة لتَلَبُّسه بالعدم . ولأجل تقريب هذا المعنى ، لاحظ الكتاب الموضوع بحجم خاص ، فإنك إذا نظرت إلى أي طرف من أطرافه ترى أنه ينتهي إليه وينعدم بعده . ولا فرق في ذلك بين صغير الموجودات وكبيرها ، حتى إنّ جبال الهملايا مع عظمتها ، محدودة لا نرى أي أثر للجبل بعد حده . وهذه خصيصة كل موجود متناه زماناً أو مكاناً أو غير ذلك . فالمحدودية والتلبس بالعدم متلازمان .

وعلى هذا الأساس لا يمكن اعتبار ذاته سبحانه محدودة ، لأن لازم المحدودية الانعدام بعد الحد كما عرفت ، وما هو كذلك لا يكون حقاً مطلقاً مائة بالمائة بل يلابسه الباطل والإنعدام . مع أنّ الله تعالى هو الحق المطلق الذي لا يدخله باطل . والقرآن الكريم يصف وجوده سبحانه بالحق المطلق وغيره بالباطل وما هذا إلا لأن وجود غيره وجود متلبس بالعدم والفناء وأما وجود الله تعالى فطارد لكل عدم وبطلان . قال عزّ مِنْ قائل : ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ البَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ العَلِيُّ الكَبِيرُ ﴾[1] .

وبتقرير آخر : إنّ عوامل المحدودية تتمحور في الأمور التالية :

---

(١) سورة الحج : الآية ٦٢ .

١ ـ كونُ الشيء محدوداً بالماهية ومزدوجاً بها . فإنها حد وجود الشيء . والوجود المطلق بلا ماهية غير محدَّد ولا مقيد . وإنما يتحدد بالماهية .

٢ ـ كون الشيء واقعاً في إطار الزمان ، فهذا الكم المتصل (الزمان) يحدد وجود الشيء في زمان دون آخر .

٣ ـ كون الشيء في حيز المكان ، وهو أيضاً يحدد وجود الشيء ويخصه بمكان دون آخر .

وغير ذلك من أسباب التحديد والتضييق . والله سبحانه وجود مطلق غير محدد بالماهية أذ لا ماهية له ، كما سيوافيك البحث عنه . كما لا يحويه زمان ولا مكان . فتكون عوامل التناهي معدومة فيه ، فلا يتصور لوجوده حد ولا قيد ولا يصح أن يوصف بكونه موجوداً في زمان دون آخر أو مكان دون آخر . بل وجوده أعلى وأنْبَل مَن أن يتحدّد بشيء من عوامل التناهي .

وأما الكبرى : فهي واضحة بأدنى تأمل ، وذلك لأن فرض تعدد اللامتناهي يستلزم أنْ نعتبر كل واحد منهما متناهياً من بعض الجهات حتى يصح لنا أنْ نقول هذا غير ذاك . ولا يقال هذا إلاّ إذا كان كل واحد متميزاً عن الآخر ، والتَّمَيّز يستلزم أن لا يوجد الأول حيث يوجد الثاني ، وكذا العكس . وهذه هي « المحدودية » وعين « التناهي » ، والمفروض أنه سبحانه غير محدود ولا متناه .

والله سبحانه لأجل كونه موجوداً غير محدود ، يصف نفسه في الذكر الحكيم بـ ﴿ الوَاحِدِ القَهّار ﴾[1] . وما ذلك إلا لأن المحدود المتناهي مقهور للحدود والقيود الحاكمة عليه . فإذا كان قاهراً من كل الجهات لم تتحكم فيه الحدود ، فكأن اللامحدودية تلازم وصف القاهرية وقد عرفت أنَّ

---

(١) سورة الرعد : الآية ١٦ .

ما لا حدّ لـه يكون واحـداً لا يقبل التعـدد . فقولـه سبحانـه ، وهو الـواحد القهار ، من قبيل ذكر الشيء مع البينة والبرهان .

قال العلامة (الطباطبائي) : « القرآن ينفي في تعاليمه الوحدة العددية عن الإله جلّ ذكره ، فإن هذه الوحدة لا تتم إلاّ بتميّز هذا الواحد ، من ذلك الواحد بالمحدودية التي تقهره . مثال ذلك ماء الحوض إذا فـرّغناه في أوان كثيرة يصير ماءُ كلّ إناء ماءً واحداً غير الماء الواحد الذي في الإناء الآخر ، وإنما صار ماءً واحداً يتميّز عما في الآخر لكون ما في الآخر مسلوباً عنه غير مجتمع معه ، وكذلك هذا الإنسان إنما صار إنساناً واحداً لأنه مسلوب عنه ما للإنسان الآخر ، وهذا إنْ دلّ فإنما يدل على أنَّ الوحدة العددية إنما تتحقق بالمقهورية والمسلوبية أي قاهرية الحدود ، فإذا كان سبحانه قاهراً غير مقهور وغالباً لا يغلبه شيء لم تتصور في حقه وحدة عددية ، ولأجل ذلك نرى أنَّهُ سبحانه عندما يصف نفسه بالواحدية يتبعها بصفة القاهرية حتى تكون الثانية دليلاً على الأولى ـ قال سبحانه :

﴿ ءَأرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أمِ اللّهُ الوَاحِدُ القَهّارُ ﴾[1] ، وقال : ﴿ وَمَا مِنْ إلهٍ إلاّ اللّهُ الْواحِدُ القَهّارُ ﴾ وقال : ﴿ لَوْ أرَادَ اللّهُ أنْ يَتّخِذَ وَلَداًلاَصْطَفَى مما يَخْلُقُ ما يَشاءُ ، سُبْحانَهُ هُوَ اللّهُ الوَاحِدُ القَهّارُ ﴾[2] .

وباختصار : إنَّ كلًا من الوحدة العددية كالفرد الواحـد من النوع ، أو الوحدة النوعية كالإنسان الـذي هو نـوع واحد في مقـابل الأنـواع الكثيرة ، مقهور بالحد الذي يميز الفرد عن الآخر والنوع عن مثله ، فإذا كان تعالى لا يقهره شيء وهو القاهر فوق كل شيء فليس بمحدود في شيء ، فهو موجود لا يشوبه عدم ، وحق لا يعرضه بطلان ، وحي لا يخالطه موت ، وعليم لا يدبّ

---

(١) سورة يوسف : الآية ٤٠ .
(٢) سورة الزمر : الآية ٤ .

إليه جهل ، وقادر لا يغلبه عجز ، وعزيز لا يتطرق إليه ظلم ، فله تعالى من كل كمال محضه »[١] .

ومن عجيب البيان ما نقل عن الإمام الثامن (علي بن موسى الرضا) (عليه السلام) في هذا المجال في خطبة ألقاها على جماعة من العلماء وقال في ضمن تحميده سبحانه :

« لَيْسَ لَهُ حَدٌّ ينتهي إلى حَدِّه ، ولا له مِثْلٌ فيُعرَف مثله »[٢] .

ترى إنَّ الإمام (عليه السلام) بعد ما نفى الحد عن الله ، أتى بنفي المِثْل له سبحانه ، لارتباط وملازمة بين اللامحدودية ونفي المثيل ، والتقرير ما قد عرفت .

٣ ـ صِرف الوجود لا يتثنى ولا يتكرر

إنَّ هذا البرهان مركب من صغرى وكبرى على الشكل التالي :

الله سبحانه وجود صِرْف .
وكل وجود صرف واحد لا يتثنّى ولا يتكرّر .
فالنتيجة : الله سبحانه واحدٌ لا يتثنّى ولا يتكرَّر .

أما الصغرى فإليك بيانها :

أثبتت البراهين الفلسفية أنَّهُ سبحانه منزَّه عن الماهية التي تحد وجوده . وتحليله يحتاج إلى بيان دوْر الماهية في وجود الشيء فنقول : كل ما يقع في أفق النظر من الموجودات الإمكانية فهو مؤلف من وجود هو رمز عينيته

---

(١) الميزان ، ج ٦ ، ص ٨٨/٨٩ ـ بتلخيص .
(٢) توحيد الصدوق ، ص ٣٣ .

في الخارج ، وماهية تحد الوجود وتبين مرتبته في عالم الشهود والخارج . مثلاً : الزَّهرة الماثلة أمام أعيننا ، لها وجود به تتمثل أمام نظرنا ، ولها ماهية تحددها بحد النباتية ، وتميزها عن الجماد والحيوان . ولأجل ذلك الحد نحكم عليها أنها قد ارتقت من عالم الجماد ولم تصل بعد إلى عالم الحيوان . وبذلك تعرف أن واقعية الماهية هي واقعية التحديد . هذا من جانب :

ومن جانب آخر ، الماهية إذا لوحظت من حيث هي هي ، فهي غير الوجود كما هي غير العدم . بشهادة أنها توصف بالأول تارة وبالثاني أخرى ويقال : النبات موجود ، كما يقال : غير موجود . وهذا يوضح أن مقام الحد والماهية مقام التخلية عن الوجود والعدم ، بمعنى أن الإنسان عند النظر إلى ذات الشيء يراه عارياً عن كل من الوجود والعدم . ثم يصفه في الدرجة الثانية بأحدهما . وأما وجه كون الشيء في مقام الذات غير موجود ولا معدوم فلأجل أنه لو كان في مقام الذات والماهية موجوداً ، سواء أكان الوجود جُزْءَه أو عَيْنه ، يكون الوجود نابعاً من ذاته ، وما هذا شأنه يكون واجب الوجود ، يمتنع عروض العدم عليه . كما أنه لو كان في ذلك المقام معدوماً ، سواء أكان العدم جزءه أو عينه يكون العدم نفس ذاته ، وما هذا شأنه يمتنع عليه عروض الوجود . فلأجل تصحيح عروض كل من الوجود والعدم لا مناص عن كون الشيء في مقام الذات خالياً عن كلا الأمرين حتى يصح كونه معروضاً لأحدهما . وإلى هذا يهدف قول الفلاسفة : « الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة » . ومع هذا كلّه فهي في الخارج لا تخلو إما أنْ تكون موجودة أو معدومة . فالنبات والحيوان والإنسان في خارج الذهن لا تفارق أحد الوصفين . وبهذا تبين أنَّ اتصاف الماهية بأحد الأمرين يتوقف على علة ، لكن اتصافها بالوجود يتوقف على علة موجودة ، ويكفي في اتصافها بالعدم ، عدم العلة الموجودة . فاتصاف المَاهيات بالأعدام الأزلية

خفيف المؤنة ، بخلاف اتصافها بالوجود فإنه رهن وجود علة حقيقية خارجية .

وعلى ضوء هذا البيان يتضح أنه سبحانه منزّهٌ عن التحديد والماهية وإلّا لزم أنْ يحتاج في اتصاف ماهيته بالوجود إلى علة[1] . وما هذا شأنه لا يكون واجباً بل يكون ممكناً . وهذا يجرّنا إلى القول بأنه سبحانه صرف الوجود المنزه عن كل حد .

وأما الكبرى فإليك بيانها :

إن كل حقيقة من الحقائق إذا تجردت عن أي خليط وصارت صِرفَ الشيء لا يمكن أن تتثنّى وتتعدد ، من غير فرق بين أنْ يكون صِرفَ الوجود أو يكون وجوداً مقروناً بالماهية كالماء والتراب وغيرهما. فإنَّ كل واحد منها إذا لوحظ بما هو هو عارياً عن كل شيء سواه لا يتكرر ولا يتعدد . فالماء بما هو ماء ، لا يتصور له التعدد إلّا إذا تعدد ظرفه أو زمانه أو غير ذلك من عوامل التعدد والتميز .

فالماء الصرف والبياض الصرف والسواد الصرف ، وكل شيء صرف ، في هذا الأمر سواسيه . فالتعدد وإلا ثُنْيَنِّية رهن اختلاط الشيء مع غيره .

وعلى هدا ، فإذا كان سبحانه ـ بحكم أنه لا ماهية له ـ وجوداً صِرفاً ، لا يتطرق إليه التعدد ، لأنه فرع التميز ، والتميز فرع وجود غَيْرِيّة فيه ، والمفروض خُلُوّه عن كل مغاير سواه ، فالوجود المطلق والتحقق بلا لون ولا تحديد ، والعاري عن كل خصوصية ومغايرة ، كلما فرضْتَ له ثانياً يكون

---

(١) وهنا يبحث عن العلة ما هي ؟ أهي نفس الوجود العارض على الماهية أو وجود آخر . فإن كان الأول لزم الدور ، وإن كان الثاني لزم التسلسل . والتفصيل يؤخذ من محله . لاحظ الأسفار ج ١ ـ فصل في أنه سبحانه صِرْف الوجود .

نفس الأول ، لا شيئاً غيره ، فالله سبحانه ، بحكم الصغرى صِرف الوجود ، والصِرف لا يتعدد ولا يتثنّى . فينتج أنَّ الله سبحانه واحدٌ لا يتثنّى ولا يتعدّد .

* * *

خرافة التثليث : الأب والإبن وروح القدس

قلّما نجد عقيدة في العالم تعاني من الإبهام والغموض كما تعاني منها عقيدة التثليث في المسيحية .

إن كلمات المسيحين في كتبهم الكلامية تحكي عن أنَّ الإعتقاد بالتثليث من المسائل الأساسية التي تبنى عليها عقيدتهم ، ولا مناص لأي مسيحي من الإعتقاد به . وفي الوقت نفسه يعتقدون بأنه من المسائل التعبدية التي لا تدخل في نطاق التحليل العقلي ، لأن التصورات البشرية لا تستطيع أن تصل إلى فَهْمِه ، كما أن المقاييس التي تنبع من العالم المادي تمنع من إدراك حقيقة التثليث ، لأن حقيقته حسب زعمهم فوق المقاييس المادية .

هذا ومع تركيزهم على التثليث في جميع أدوارهم وعصورهم يعتبرون أنفسهم موحدين غير مشركين ، وأنَّ الإله في عين كونه واحداً ثلاثة ، ومع كونه ثلاثة واحدٌ أيضاً . وقد عجزوا عن تفسير الجمع بين هذين النقيضين ، الذي تشهد بداهة العقل على بطلانه وأقصى ما عندهم ما يلي :

إنَّ تجارب البشر مقصورة على المحدود فإذا قال الله بأنَّ طبيعته غير محدودة تتألف من ثلاثة أشخاص لزم قبول ذلك ، إذ لا مجال للمناقشة في ذلك وإنْ لم يكن هناك أي مقياس لمعرفة معناه . بل يكفي في ذلك ورود الوحي به ، وإنَّ هؤلاء الثلاثة يشكلون بصورة جماعية « الطبيعة الإلهية اللامحدودة » وكل واحد منهم في عين تشخصه وتميزه عن الآخرين ، ليس بمنفصل ولا متميز عنهم ، رغم أنه ليست بينهم أية شركة في الألوهية ، بل

كل واحد منهم إله مستقل بذاته ومالك بانفراده لكامل الألوهية ، فالأب مالك بـانفراده لتمـام الألوهيـة وكاملهـا ، من دون نقصان . والإبن كـذلك مـالك بـانفراده لتمـام الألوهيـة ، وروح القدس هـو أيضاً مـالك بـانفـراده لكمـال الألوهية ، وإن الألوهية في كل واحد متحققة بتمامها دون نقصان .

هذه العبارات وما يشابهها توحي بـأنهم يعتبرون مسـألة التثليث فـوق الإستدلال والبرهنة العقلية، وأنها بالتالي « منطقة محرمة على العقل » ، فلا يصـل إليها العقـل بجناح الإستـدلال . بـل المستنـد في ذلـك هـو الـوحي والنقل .

ويلاحظ عليه **أولاً** : وجود التناقض الـواضح في هـذا التوجيـه الذي تلوكـه أشداق البـطاركة ومن فـوقهم أو دونهم من القسيسين . إذ من جانب يعرّفون كل واحد من الآلهة الثلاثـة بأنـه متشخص ومتميز عن البقيـة ، وفي الوقت نفسه يعتبرون الجميع واحداً حقيقة لا مجازاً . أفيمكن الاعتقاد بشيء يضاد بداهة العقل ، فإنَّ التَمَيّز والتشخص آية التعدد ، والوحدة الحقيقية آية رفعهما ، فكيف يجتمعان ؟ .

وباختصار ، إن « البابا » وأنصاره وأعوانه لا مناص أمامهم إلاّ الإنسلاك في أحد الصفين التاليين : صف التوحيد وأنـه لا إله إلاّ إلـه واحد ، فيجب رفض التثليث ، أو صَفّ الشرك والأخذ بالتثليث ورفض التوحيد . ولا يمكن الجمع بينهما .

ثـانياً : إن عـالم ما وراء الـطبيعة وإن كـان لا يقاس بـالأمور المـادية المألوفة ، لكن ليس معناه أنَّ ذلك العالم فوضوي ، وغير خاضـع للمعاييـر العقليـة البحتة ، وذلـك لأن هناك سلسلة من القضـايا العقليـة التي لا تقبل النقاش والجدل ، وعالم المادة وما وراؤه بالنسبة إليها سيـان ومسألـة امتناع اجتمـاع النقيضين وامتناع ارتفـاعهما واستحـالة الـدور والتسلسـل وحـاجـة

الممكن إلى العلة ، من تلك القـواعد العـامة السـائدة على عـالَمي المـادة والمعنى .

فإذا بطلت مسألة التثليث في ضوء العقل فلا مجال للإعتقاد بها . وأما الإستدلال عليها من طريق الأناجيل الرائجة فمردود بأنها ليست كتباً سماوية ، بل تدل طريقة كتابتها على أنها أُلّفت بعد رفع المسيح إلى الله سبحانه أو بعد صلبه على زعم المسيحيين . والشاهد أنه وردت في آخـر الأناجيـل الأربعة كيفية صلبه ودفنه ثم عروجه إلى السماء .

ثالثاً : إنهم يعرّفون الثالوث المقدس بقولهم : « الطبيعة الإلهية تتألف من ثلاثة أقانيم متساوية الجوهر ، أي الأب والإبن وروح القدس ، والأب هو خالق جميع الكائنات بواسطة الإبن ، والإبن هو الفادي ، وروح القدس هو المطهر . وهذه الأقانيم الثلاثة مع ذلك ، ذات رتبة واحدة وعمل واحد » .

فنسأل : ما هو مقصودكم من الآلهة الثلاثة فإن لها صورتين لا تناسب أيّة واحدة منهما ساحته سبحانه :

١ ـ أنْ يكون لكل واحد من هذه الآلهة الثلاثة وجوداً مستقلاً عن الآخر بحيث يظهر كل واحد منها في تَشَخّصٍ ووجود خاص ، ويكون لكل واحد من هذه الأقانيم أصل مستقل وشخصية خاصة متميزة عما سواها .

لكن هذا شبيه الشرك الجاهلي الذي كان سائداً في عصر الجاهلية وقد تجلى في النصرانية بصورة التثليث . وقد وافتك أدلة وحدانية الله سبحانه .

٢ ـ أنْ تكون الأقانيم الثلاثة موجودة بوجود واحـد ، فيكون الإلـه هو المركب من هذه الأمور الثلاثة وهذا هو القول بالتركيب وسيوافيك أنه سبحانه بسيط غير مركب . لأن المركب يحتاج في تحققـه إلى أجزائـه ، والمحتاج ممكن غير واجب .

هذه هي الإشكالات الأساسية المتوجهة إلى القول بالتثليث .

تسرّب خرافة التثليث إلى النصرانية

إنَّ التاريخ البشري يرينا أنه طالما عمد بعض أتباع الأنبياء ـ بعد وفاة الأنبياء أو خلال غيابهم ـ إلى الشرك والوثنية ، تحت تأثير المضلين . وبذلك كانوا ينحرفون عن جادّة التوحيد الذي كان الهدف الأساسي والغاية القصوى لبعثهم . إنَّ عبادة بني إسرائيل للعجل في غياب موسى (عليه السلام) ، أفضل نموذج لما ذكرناه ، وهو مما أثبته القرآن والتاريخ . وعلى هذا فلا داعي إلى العجب إذا رأينا تسرب خرافة التثليث إلى العقيدة النصرانية بعد ذهاب السيد المسيح (عليه السلام) وغيابه عن أتباعه .

إن تقادم الزمن رسّخ موضوع التثليث وعمّقه في قلوب النصارى وعقولهم ، بحيث لم يستطع أكبر مصلح مسيحي ـ أعني لوثر ـ الذي هذب العقائد المسيحية من كثير من الأساطير والخرافات ، وأسس المذهب البروتستاني ، أن يبعد مذهبه عن هذه الخرافة .

إنَّ القرآن الكريم يصرح بأن التثليث دخل النصرانية بعد رفع المسيح من المذاهب السابقة عليها ، حيث يقول تعالى : ﴿ **وَقَالَتِ النَّصارى المَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ، ذلك قَوْلُهُمْ بِأفْواهِهِمْ يُضاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ ، قاتَلَهُمُ اللَّهُ أنّى يُؤْفَكُونَ** ﴾[1] .

لقد أثبتت الأبحاث التاريخية أنَّ هذا التثليث كان في الديانة البَرَهْمانية قبل ميلاد السيد المسيح بمئات السنين . فقد تجلى الرب الأزلي الأبدي لديهم في ثلاثة مظاهر وآلهة :

---

(١) سورة التوبة : الآية ٣٠ .

١ ـ بَرَاهما (الخالق) .

٢ ـ فيشنو (الواقي) .

٣ ـ سيفا (الهادم) .

وقد تسربت من هذه الديانة البراهمانية إلى الديانة الهندوكية ، ويوضح الهندوس هذه الأمور الثلاثة في كتبهم الدينية على النحو التالي :

« براهما » هو المبتدىء بإيجاد الخلق ، وهو دائماً الخالق اللاهوتي ، ويسمى بالأب .

« فيشنو » هو الواقي الذي يسمى عند الهندوكيين بالإبن الذي جاء من قبل أبيه .

« سيفا » هو المُفْنِي الهادم المعيد للكون إلى سيرته الأولى .

وبذلك يظهر قوة ما ذكره الفيلسوف الفرنسي « غستاف لوبون » قال : « لقد واصلت المسيحية تطورها في القرون الخمسة الأولى من حياتها ، مع أخذ ما تيسر من المفاهيم الفلسفية والدينية اليونانية والشرقية ، وهكذا أصبحت خليطاً من المعتقدات المصرية والإيرانية التي انتشرت في المناطق الأوروبية حوالي القرن الأول الميلادي ، فاعتنق الناس تثليثاً جديداً مكوناً من الأب والإبن وروح القدس ، مكان التثليث القديم المكون من « نرويى تر » و « وزنون » و « نرو »[1] .

القرآن ونفي التثليث

إنَّ القرآن الكريم يذكر التثليث ويبطله بأوضح البراهين وأجلاها ، يقول : ﴿ مَا المَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إلاّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ

---

(١) قصة الحضارة .

صِدِّيقَةٌ ، كانا يَأْكُلانِ الطَّعامَ ﴾[1] . وهذه الآية تبطل ألوهية المسيح وأمه ، التي كانت معرضاً لهذه الفكرة الباطلة ، بحجة أن شأن المسيح شأنُ بقية الأنبياء وشأن الأم شأن بقية الناس ، يأكلان الطعام . فليس بين المسيح وأمه ، وبين غيرهما من الأنبياء والرسل وسائر الناس أي فرق وتفاوت ، فالكل كانوا يأكلون عندما يجوعون ويتناولون الطعام كلما أحسوا بالحاجة إليه . وهذا العمل منضماً إلى الحاجة إلى الطعام ، آية المخلوقية .

ولا يقتصر القرآن على هذا البرهان ، بل يستدل على نفي ألوهية المسيح بطريق آخر ، وهو قدرته سبحانه على إهلاك المسيح وأمه ومن في الأرض جميعاً ، والقابل للهلاك لا يكون إلهاً واجب الوجود .

يقول سبحانه : **﴿ لَقَدْ كَفَرَ الذِينَ قَالُوا إنّ اللّهَ هُوَ المَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ ، قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللّهِ شَيْئاً إنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ المَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ في الأَرْضِ جَمِيعاً ﴾**[2] . وفي هذه الآية وردت ألوهية المسيح وأبطلت من طريق قدرته سبحانه على إهلاكه . ويظهر من سائر الآيات أنَّ ألوهيته كانت مطروحة بصورة التثليث ، قال سبحانه : **﴿ لَقَدْ كَفَرَ الذِينَ قَالُوا إنّ اللّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ ، وَما مِنْ إلهٍ إلاّ إلهٌ واحِدٌ ﴾**[3] .

وعلى كل تقدير ، فقدرته سبحانه على إهلاك المسيح (عليه السلام) أدل دليل على كونه بشراً ضعيفاً ، وعدم كونه إلهاً ، سواء طرح بصورة التثليث أو غيره .

ثم إنَّ القرآن الكريم كما يُفَنّد مزعمة كون عيسى بن مريم إلهاً إبناً لله في الآيات المتقدمة ، يرد استحالة الإبن عليه تعالى أيضاً على وجه الإطلاق

---

(١) سورة المائدة : الآية ٧٥ .
(٢) سورة المائدة : الآية ١٧ .
(٣) سورة المائدة : الآية ٧٣ .

سواء أكان عيسى هو الإبن أو غيره ، بالبيانات التالية :

١ ـ إنَّ حقيقة البنوة هو أن يجزّىء واحد من الموجودات الحيّة شيئاً من نفسه ثم يجعله بالتربية التدريجية فرداً آخر من نوعه مماثلاً لنفسه يترتب عليه من الخواص والآثار ما كان يترتب على الأصل . كالحيوان يفصل من نفسه النطفة ثم يأخذ في تربيتها حتى تصير حيواناً . ومن المعلوم أنه محال في أانبه سبحانه ، لا ستلزامه كونه سبحانه جسماً مادياً لـه الحركـة والزمـان والمكان والتركب[٣] .

٢ ـ إنّه سبحانه لإطلاق ألوهيته وخالقيته وربوبيته على ما سواه يكون هو القائم بالنفس وغيـره قائـماً به ، فكيف يمكن فـرض شيء غيره يكـون له من الذات والأوصاف والأحكام ما له سبحانه من غير افتقار إليه ؟ .

٣ ـ إن تجويز الإستيلاد عليه سبحانه يستلزم جواز الفعل التدريجي عليه وهو يستلزم دخوله تحت ناموس المادة والحركة وهو خلف ، بل يقع ما شاء دفعة واحدة من غير مهلة ولا تدريج .

والدقة في الآيتين التاليتين يفيد كل ما ذكرنا ، قال سبحانه :

﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللّهُ وَلَداً سُبْحانَهُ ، بَلْ لَهُ مَا في السَّمـوٰاتِ والأَرْضِ كُلٌّ لَـهُ قَانِتُـونَ * بَدِيـعُ السَّمواتِ والأَرْضَ وَإذا قَضَى أَمْـراً فَإنَّمـا يَقُولُ لَـهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[١] .

فقوله : ﴿ سبحانه ﴾ ، إشارة إلى الأمر الأول .

وقوله : **﴿ له ما في السموات والأرض كل له قانتـون ﴾** ، إشارة إلى الأمر الثاني .

---

(١) ستوافيك أدلة استحالة كونه جسماً أو جسمانياً وما يستتبعانه من الزمان والمكان والحركة .

(٢) سورة البقرة : الآيتان ١١٦ ـ ١١٧ .

وقوله : ﴿ بديع السموات والأرض إذا قضى . . . ﴾ ، إشارة إلى الأمر الثالث[1] .

إنّ القرآن الكريم يفند مزعمة « التثليث » ببراهين عقلية أخرى ، فمن أراد الوقوف على الآيات الواردة في هذا المجال وتفسيرها ، فليرجع إلى الموسوعات القرآنية[2] .

---

(١) لاحظ (الميزان) ، ج ٣ ، ص ٢٨٧ .
(٢) لاحظ ما ذكره الأستاذ دام حفظه في موسوعته القرآنية (مفاهيم القرآن) ، ج ١ ، ص ٢٦٤ - ٢٧٢ .

التوحيد في الذات
(٢)

أحد : بسيط لا جزء له خارجاً ولا ذهناً

قد عرفت أن التوحيد الذاتي يفسر بمعنيين : **الأول** : أنه واحد لا مثل له ، **والثاني** : إنه أحد لا جزء له ، ويعبر عن الأول بالتوحيد الواحدي وعن الثاني بالتوحيد الأحدي وقد عرفت دلائل التوحيد بالمعنى الأول، وإليك البحث في المعنى الثاني فنقول :

التركيب يتصور على قسمين :

الأول : التركيب الخارجي ، كتركيب الشيء من أجزاء خارجيَّة ، من عناصر مختلفة كالعناصر المعدنية والمركبات الكيميائية . وهذا القسم من التركيب مستحيل عليه سبحانه ، لأن الشيء المركب من مجموعة أجزاء ، محتاج في وجوده إليها ، والمحتاج إلى غيره معلول له ولا يوصف بوجوب الوجود والألوهية ، هذا .

مضافاً إلى أنّ الأجزاء المؤلِّفة للذات الإلهية ، إما أنْ تكون « واجبة الوجود » فيعود إلى تعدد الآلهة وتكثر واجب الوجود ، وقد فرغنا عن امتناعه أو تكون ممكنة الوجود ، وفي هذه الصورة تكون نفس تلك الأجزاء محتاجة إلى غيرها ، ويكون معنى هذا أنَّ ما فرضناه « إلهاً واجب الوجود » معلول

لأمور ممكنة هي في حدّ نفسها معلولة لموجود أعلى ، وهذا أمر محال .

الثاني : التركيب العقلي ، والمراد منه هو كون الشيء بسيطاً خارجاً ولكنه ينحلّ عند العقل إلى شيئين وهذا كالجنس والفصل وما يقوم مقامهما ، فإن وزان الجنس عند العقل غير وزان الفصل فواقع الإنسانية وإن كان شيئاً واحداً في الخارج ، لكنه ينحل في العقل إلى ما به الإشتراك وهو الحيوانية ، وما به الإمتياز وهو الناطقية .

وهناك قسم آخر من التركيب العقلي أدق من تركب الشيء من جنسه وفصله ، وهو كون كل ممكن مركباً من وجود وماهية حتى اشتهر قولهم : « كل ممكن زوج تركيبي له ماهية ووجود » . وهذه الكلمة لا تعني أنَّ هناك شيئاً يقابل الوجود وشيئاً آخر يقابل الماهية، بل ليس في الخارج إلاّ شيء واحدٌ وهو الوجود ، ولكن الماهية تبين مرتبته الوجودية كالجماد والنبات والحيوان وغيرها كما أن الوجود يحكي عن عينيته الخارجية التي تطرد العدم .

والتركيب في هذا القسم أدّق من التركيب في القسم السابق أي تركب الشيء من جنسه وفصله ومع ذلك كله فهذا النوع من التركيب محال عليه سبحانه ، إذ لو كان له ماهية ، وشأن الماهية في حد ذاتها أن تكون عارية عن الوجود والعدم ، قابلة لعروضهما ، فعندئذٍ يطرح السؤال نفسه : ما هي العلّة التي أفاضت عليها الوجود ؟ والمحتاج إلى شيء آخر يفيض الوجود على ماهيته يكون ممكناً لا واجباً . ولأجل ذلك ذهب الحكماء من الإلهيين إلى بساطة ذاته وتنزيهه عن أي تركيب خارجي أو عقلي وبالتالي كونه منزهاً عن الماهية .

ثم إنَّ ما جاء في صدر سورة التوحيد يمكن أن يكون دالاً على هذا النوع من التوحيد ، قال سبحانه :

﴿ قُـلْ هُوَ اللهُ أَحَـدٌ ﴾[1] فهو يقصـد ردّ التثليث التركيبي الـذي تتبنـاه النصارى أو ما يماثل ذلك التركيب .

والدليل على ذلك هو أنَّه لو كان المقصود من توصيفه بـ « أحد » غير البساطة للزم التّكرار بلا جهة لتعقيبه ذلك بقوله في ذيل السورة : ﴿ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أحَدٌ﴾ فصدر السورة ناظر إلى التوحيد بمعنى البساطة ، كما أنَّ ذيلها ناظر إلى التوحيد بمعنى نفي الشيء والنظير له ، ويتضح ذلك إذا وقفنا على أن السـورة برمتهـا نـزلت في رد عقـائـد المسيحيين ، وإن لم يـرد ذكـرهم بالإسم .

وبـذلك تقف على قيمـة كلمة قـالها الإمـام الطاهـر علي بن الحسين السجاد (عليه السلام) : « إنَّ الله عَزّ وجلّ عَلِمَ أنه يكـون في آخر الـزمان أقوامٌ مُتَعَمِّقون ، فأنزل الله عز وجل ﴿ قُلْ هُوَ اللّهُ أحَدٌ ، اللّهُ الصَّمَدُ ﴾ والآيات من سورة الحديد . . . إلى قوله :﴿وَهُوَ عَلِيْمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴾ ، فمن رام ما وراء هنالك هلك »[2] .

وهناك حديث بديع عن أمير المؤمنين (عليه السلام) يشير فيه إلى كلا التـوحيـدين أي كـونـه واحـداً لا مثيـل لـه ، وواحـداً لا جـزء لـه ، قـال (عليه السلام) : «وَأَمَّا الوَجْهانِ اللّذانِ يَثْبُتانِ فِيهِ فَقَوْلُ القائِلِ :

١ ـ هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ في الأشياء شَبَهٌ .

٢ ـ إنَّهُ عَزَّ وجَلّ أحَدِيُّ المَعْنى : لا يَنْقَسِمُ في وُجودٍ ولا عَقْلٍ ولا وَهَمٍ »[3] .

---

(١) سورة الإخلاص : الآية ١ .

(٢) توحيد الصدوق ، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤ ، طبعة الغفاري .

(٣) توحيد الصدوق ، ص ٨٣ ـ ٨٤ . وهذه المفاهيم العالية الواردة في هذه الأحاديث آية كون العترة الطاهرة وارثة لعلوم النبي الأكرم وكونهم خلفاءه في الأرض .

ثم إن هناك قسماً ثالثاً من التركيب أوجد باختلاف الآراء منه فرقاً ومناهج فكريه عديدة وهو زيادة صفاته على ذاته وهو ما نطرحه في القسم الثالث ـ التالي ـ من أقسام التوحيد .

* * *

التوحيد في الصفات
(٣)

صفاته عين ذاته

إتّفق الإلهيون على كونه تعالى متصفاً بصفات الكمال والجمال ، من العلم والقدرة والحياة وغيرها من الصفات الذاتيّة ، ولكنهم اختلفوا في كيفية إجرائها عليه سبحانه على أقوال :

الأول : نظرية المعتزلة

إنَّ كيفية إجراء صفاته سبحانه على ذاته أوجد هوَّة سحيقة بين المعتزلة والأشاعرة فمشايخ الاعتزال ـ لأجل حفظ توحيده سبحانه وتنزيهه عن التركيب من الذات والصفات ـ ذهبوا إلى أنَّ ملاك إجراء هذه الصفات هو الذات وليست هناك أية واقعية للصفات سوى ذاته .

توضيحه : « إنَّ حقيقة نظرية المعتزلة هي نظرية نيابة الذات عن الصفات من دون أن يكون هناك صفة وذلك لأنهم رأوا أنَّ الأمر في أوصافه سبحانه يدور بين محذورين : -

أولهما : إنَّا لو قلنا بأنَّ له سبحانه صفات كالعلم ، وجب الاعتراف بأنَّ هناك ذاتاً وصفة ، لأنَّ واقعية الصّفة هي مغايرتها للموصوف ، ولا يمكن أنْ

يكون هنا صفة ولا تكون غير الموصوف ، فعندئذٍ يلزم التركّب فيه سبحانه من ذات وصفة ، وهو محال .

وثانيهما ـ إنَّ نفي العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية عنه سبحانه يستلزم النقص في ذاته أولاً ، ويُكَذِّبُه إتقان آثاره وأفعاله ثانياً .

فالمَخْلَص والمَفَرّ من هذين المحذورين ، انتخاب نظرية النيابة ، وهي أنْ نقول بنيابة الذات مناب الصفات ، وإنْ لم يكُن هناك واقعية للصفات وراء الذات .

هذ هو المشهور عن المعتزلة وممن صرح به منهم عبّاد بن سليمان قال : « هو عالمٌ ، قادرٌ ، حيٌ ، ولا أُثبت له علماً ، ولا قدرة ولا حياة ولا أثبتُ سمعاً ولا أُثبت بصراً ، وأقول هو عالمٌ لا بعلم، وقادر لا بقدرة ، وحيٌّ ولا بحياة ، وسميع لا بسمع ، وكذلك سائر ما يُسَمّى من الأسماء التي يُسَمَّى بها »[1] .

يلاحظ عليه ـ أولاً : إنَّه لم يتحقق أنَّ ما ذكر من قضية النيابة رأي جميع المعتزلة بل إن هناك جماعة منهم يذهبون إلى ما هو المختار عند الإمامية من عينية صفاته مع ذاته بمعنى أنَّ الذات هي نفس العلم والقدرة والحياة لا أنها خالية عن الصفات تنوب منابها[1] .

وثانياً : إنَّ المعتزلة يتصورون أنَّ حقيقة الصفة ترجع إلى أمر زائد على الذات ، ولا يتصور كون الشيء وصفاً مع كونه نفس الذات وعينها وما ذلك إلا لملاحظة الصفة في الموجودات الإمكانية فالعلم في الإنسان وصف وهو غير الذات، كما أنَّ القدرة كذلك ، فاتخذوه ضابطة كلية حتى في مقام

---

(١) مقالات الإسلاميين، ج ١ ، ص ٢٢٥ .

(٢) قد جمع الأستاذ دام حفظه كلمات المعتزلة في هذا المقام في محاضراته القيمة في الملل والنحل ، ج ٢ الفصل السادس عند البحث عن كون علمه زائداً على الذات أو لا .

الـذات الإلهية ، فجعلوا كـون الشيء وصفاً مـلازماً للزيـادة وعـارضـاً على الذات ، فوقعـوا في محذور خـاص وهو أنَّ إثبـات الصفات يستلزم تـركب الذات من ذات ووصف أولاً ، وخلو الذات عن الكمال ثانيـاً كما تقـدم في كلامهم ، ولأجل رفع هذين المحذورين ذهبوا إلى نفي الصفات وقيام الذات منابها .

ولكنهم لو وقفوا على أنَّ ما اتخذوه ضابطة (كون الصفة غير الذات) ليس ضابطة كلية وإنما يختص ببعض الموجودات الإمكانية ، لوقفوا على أنَّ من الممكن أنْ تبلغ الذات في الكمال والجمال مرتبة عالية تكون نفس العلم والإنكشاف ونفس القدرة والحياة ، ولم يدل دليل على أنَّ الصفة في جميع المـراتب عَرَضٌ قـائمٌ بالـذات بل لهـذه الأوصاف عَـرْضٌ عـريضٌ ومـراتب متفاوتة . ففي مرتبةٍ يكون العلم عَرَضا ، كما في علمنا بالأشيـاء الخارجية ، وفي مرتبة يكون جوهراً كما في علمنا بأنفسنا ، وفي مرتبة يكون واجباً نفس الذات كما سيوافيك بيانه ، وعدم إطلاق الصفة على مثل هذا العلم لغةً ، لا يضرنا لأن الحقائق لا تقتنص عن طريق اللّغة . ولو كان الداعي إلى القـول بالنيابة هو التحفظ على التوحيد وبساطة الذات ، فالتوحيد ليس رهن القول بها فقط ، بل هو كما يحصل بها ، يحصل بالقول الآخر الذي يتضمن عينية الصفات والذات ، مع الاعتراف بواقعية الصفة فيها وبذلك يتميز عن القول بالنيابة .

الثاني : نظرية الأشاعرة

إنَّ الأشاعرة ذهبت إلى وجود صفات كمالية زائـدة على ذاته سبحـانه مفهوماً ومصداقاً ، فلا تعدو صفاته صفات المخلوقين إلّا في القدم والحدوث فالصفات في الواجب والممكن زائدة على الذات غير أن صفات الأول قديمة وفي غيره حادثة .

واستدل عليه الأشعري في « اللّمع » و« الابانة » بوجهين :

الوجه الأول ـ إنَّ كونه سبحانه عالماً بعلم ، لا يخلو عن صورتين :

١ ـ أنْ يكون عالماً بنفسه .

٢ ـ أنْ يكون عالماً بعلم يستحيل أنْ يكون هو نفسه .

فإنْ كان الأول، كانت نفسه علماً ، ويستحيل أنْ يكون العلم عالماً ، أو العالم علماً . ومن المعلوم أنَّ الله عالمٌ . ومن قال إنَّ علمه نفس ذاته ، لا يصح له أنْ يقول إنَّه عالمٌ ، فإذا بطل هذا الشق ، تعين الشق الثاني ، وهو أنه يعلم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه[1] .

وصُلْبُ البرهان يرجع إلى أنَّ واقعية الصفة هي البينونة ، فيجب أنْ يكون هناك ذات وعَرَضٌ ، ينتزع من اتّصاف الذات بالعَرَض عنوان العالم والقادر . فالعالم من له العلم ، والقادر من له القدرة ، لا مَنْ ذاته نفسهما فيجب أنْ نفترض ذاتاً غير الوصف .

يلاحظ عليه بأنَّه لم يدل دليل على أنَّ الصفة يجب أنْ تكون مغايرة للموصوف ، وإنما هو أمرٌ سائد في الممكنات ، فإنَّ العلم في الإنسان ليس ذاته ، بشهادة أنَّه قد كان ، ولم يكن عالماً ، ولكن يمكن أن تبلغ الذات في الكمال والجمال مرتبة تكون نَفْسَ العلم ونَفْسَ القدرة من دون أن يكون العلم أو القدرة زائدين عليها . والقول بأنَّ واقعية الصفة مغايرتُها للموصوف ما هو إلاّ نتيجة ما اعتدنا عليه من ممارسة الممكنات العالمة والأنس بها ، فإنَّ الصفة فيها عَرَضٌ والموصوف معروض ، والعَرَضُ غير المعروض ولكن لا غرو في أن يكون هناك علم قائم بالذات ، وقدرة قائمة بنفسها من دون أن تكون عَرَضاً . نعم ، تصور ذلك لمن يمارس الأمور الممكنة ولا يجرّد نفسه عن هذا المضيق أمرٌ مشكل .

---

(١) اللمع ، ص ٣٠ .

وعلى ذلك فالعلم عَرَضٌ في بعض مراتبه ، وغيره في المراتب العليا ، ومثله القدرة . وكون لفظ العالم موضوعاً لمن يكون علمه غير ذاته لا يكون دليلاً على أنَّه سبحانه كذلك . فإذا قام الدليل على عينية صفاته لذاته كان إطلاق العالِم عليه سبحانه بمِلاك غير إطلاقه على الممكنات .

الوجه الثاني ـ لو كان علمه سبحانه عين ذاته ، لصح أنْ نقول : « يا علم الله اغفر لي وارحمني »[1] .

ويلاحظ عليه ، إنَّ الشيخ لم يشخّص محل البحث فإنَّ القائل بالوحدة لا يقول بوحدة الذات والصفة مفهوماً فإنَّ ذلك باطل بالضرورة، فإن ما يفهم من « لفظ الجلالة » غير ما يفهم من لفظ « العالم » وإنكار ذلك إنكار للبداهة ، بل القائل بالوحدة يقصد منها اتحاد واقعية العلم وواقعية ذاته ، وأنَّ وجودا واحداً مع بساطته ووحدته مصداق لكلا المفهومين، وليس ما يقابل لفظ الجلالة في الخارج مغايراً لما يقابل لفظ « العالم » . وإنَّ ساحة الحق جلّ وعلا منزهة عن فقد أية صفة كمالية في مرتبة الذات ، بل وجوده البحت البسيط ، نفس النعوت والأوصاف الكمالية ، غير أنها مع الذات متكثرة في المفهوم وواحدة بالهُوِيَّة والوجود .

وعلى كل تقدير فيرد على الأشعري أنَّ القول بالزيادة يستلزم القول بتعدد القدماء بعدد الأوصاف الذاتية . فإذا كان المجوس قائلين بقديمين ، والنصارى بثلاثة، فالقول بالزيادة لازمه القول بقدماء ثمانية، أفهل يصح في منطق العقل الإلتزام بذلك لأجل أن المتبادر من صيغة الفاعل زيادة المبدأ على الذات ؟ .

---

(١) الإبانة ص ١٠٨ .

الثالث : نظرية الإمامية : عينية الصفات والذات

هذه النظرية لا تعني نظرية النيابة ، فإن تلك مبنية على نفي العلم والقدرة عنه سبحانه ، غير أن ما يترقب منهما يترتب على ذاته سبحانه ، وقد اشتهر قول تلك الطائفة : « خذ الغايات واترك المبادي » ، فما هو المطلوب من العلم تقوم به الذات وإن لم يكن فيها علم ولا قدرة . أولئك هم المعروفون بنفاة الصفات ، وقد فروا من مضاعفات القول بالصّفة أعني التركب ، إلى نفي الصفات رأساً ، وهو أشبه بالفرار من المطر إلى تحت الميزاب .

وأما نظرية العينية فهي تعترف بوجود العلم والقدرة في مقام الذات ولكن تَدّعي أن العرضية ليست أمراً لازماً للعلم ، بل تارة يكون عرضاً وأخرى يكون جوهراً كعلم النفس بذاتها، وثالثة فوق العرض والجوهر فيكون واجباً قائماً بنفسه ، فهذا يباين نظرية نفاة الصفات مباينة الشرق للغرب .

والدليل على العينية هو أنَّ القول باتحاد ذاته سبحانه مع صفاته يوجب غناءه في العلم بما وراء ذاته عن غيره ، فيعلم بذاته كل الأشياء من دون حاجة إلى شيء وراء الذات وهذا بخلاف القول بالزيادة فإنه يستلزم افتقاره سبحانه في العلم بالأشياء وخلقه إياها إلى أمور خارجة عن ذاته ، فهو يعلم بالعلم الذي هو سوى ذاته ويخلق بالقدرة التي هي خارجة عن حقيقته ، ويحيا بحياة غير ذاته ، والواجبُ سبحانه منزه عن الإحتياج إلى غير ذاته ، فهو غني في ذاته وفعله عمن سواه ، والأشاعرة وإنْ كانوا قائلين بأزلية الصفات مع زيادتها على الذات ، لكنَّ الأزلية لا تدفع الفقر والحاجة عنه ، لأن الملازمة غير العينية فكون ذاته سبحانه ملازمة لهذه الصفات المغايرة من الأزل غير كونها نفس هذه الصفات .

وباختصار ، إنَّ كون الصفات عندهم غير الذات عين القول بحاجته في العلم والإيجاد إلى غير ذاته فإن نتيجة فصل الذات عن الصفات هي إنه

يستعين في تحصيل العلم بعلم منفصل ، وفي الإيجاد بقدرة خارجة عن ذاته . وبالجملة إنّ التحرّز عن تعدد القدماء أولاً ، وحاجته سبحانه في مقام الفعل إلى غير ذاته ثانياً ، يجرنا ـ مع الاعتراف بأنَّ له سبحانه أوصافاً من علم وقدرة وغيرهما ـ إلى القول بعينية الصفات والذات .

بساطة الذات وتعدد الصفات كيف يجتمعان ؟

لقد قادتنا البراهين السابقة إلى بساطة الذات الإلهية ، وخلوها عن أي نوع من أنوع التركيب العقلي الخارجي وهنا يطرح هذا السؤال نفسه وهو : كيف يجتمع تعدد الأسماء والصفات مع بساطة الذات ؟ أليس يستلزم تعدد الصفات تركُّب الذات الإلهية من صفات متعددة ؟ .

والجواب عن ذلك بوجهين :

الأول : إنَّ السؤال إنما يتوجه إذا كان كل واحد من هذه الصفات يشكّل جزءاً خاصاً ، ويحتل موضعاً معيناً من ذاته سبحانه وحينئذٍ يمكن القول بأنه يستلزم التركيب في ذاته سبحانه . ولكن إذا قلنا بأنَّ كل واحد من هذه الصفات يشكل تمام الذات برمتها وأسرها ، فحينئذٍ لا يبقى مجال لتصور التركيب في شأنه تعالى ، إذ لا يمتنع كون الشيء على درجة من الكمال يكون فيها كلّه علماً ، وكلّه قدرة ، وكلّه حياة ، دون أن تظهر أية كثرة في ذاته . نعم ، لو كانت هناك كثرة ، فإنما هي في عالم المفهوم دون الواقع الخارجي ، إذ عندئذٍ تكون ذاته سبحانه مصداق العلم ومطابقه ـ وفي الوقت نفسه ـ مصداق القدرة ومطابَقها ، بلا مغايرة ولا تعدد .

ولتقريب هذا المعنى نشير إلى مثال في عالم الممكنات وهو أنَّ الإنسان الخارجي بتمام وجوده مخلوق لله سبحانه وفي الوقت نفسه معلوم له سبحانه . فمجموع الوجود الخارجي ، كما هو مصداق لقولنا إنّه مخلوق لله ومطابَق له ، مصداق ومطابَق لقولنا إنّـه معلوم لله ، من دون أنْ يُخصَّ جزء

بكونه معلوماً وجزء بكونه مخلوقاً ، بل كله معلوم لله في عين كونه مخلوقاً له ، وليست جهة المعلومية في الخارج غير جهة المخلوقية .

وباختصار ، يصح انتزاع المفاهيم الكثيرة من الواحد البسيط البحت ، وهذا على التقريب كالنّور ، فإنَّ الإضاءة والحرارة من خواصّ النور ، وليست الأولى مختصة بناحية من وجوده والثانية بناحية أخرى منه ، بل النور بتمامه مضيء كما أنَّه بتمامه حار . فالشيء الخارجي ، أعني النور ، مصداق لمفهومين ؛ المضيء والحار .

الثاني : إنَّ وجوده سبحانه هو الكمال المطلق والوجود الأتم ، وأمَّا انتزاع المفاهيم الكثيرة مثل العالم والقادر ، فإنما هو بالنظر إلى تجلياته المختلفة في العالم الإمكاني . فإن إتقان الفعل وظرافته دليل كونه قادراً ، كما أنَّ الصنع على سنن معقدة آية كونه عالماً بهذه السنن والنُّظُم ، وهكذا . فتجلّيه سبحانه على العالَم بالشؤون المختلفة صار سبباً لانتزاع مفاهيم كثيرة منه ، هذا .

ولكنَّ الجواب الأول أتقن وأنسب بالأسس التي قدمناها .

عينية الصفات والذات في النّصوص الإسلامية

إنَّ عينية الصفات والذات مما قادنا إليه العقل وتظافرت عليه السنة عن سيد الموحدين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب فهو سلام الله عليه أول من أَصْحرَ بالحقيقة وجَهَرَ بها في تلك العصور التي لم يكن فيها خبر عن نظرية المعتزلة (النيابة) ولا الأشاعرة (الزيادة) .

قال أمير المؤمنين : « وَكَمَالُ الإخْلاصِ له نَفْيُ الصِفاتِ (الزائدة) عَنْهُ ، لِشَهادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أنّها غَيْرُ المَوْصُوفِ ، وَشَهادَةُ كُلِّ مَوْصُوفٍ أنّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ ، فَمَنْ وَصَفَ اللّهَ (أي بوصف زائد على ذاته) فَقَدْ قَرَنَهُ (أي قرن

ذاته بشيء غيرها) وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ ، وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ ، وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ »[1] .

وفي هذا الكلام تصريح بعينية الصفات للذات ، وفيه إشارة إلى برهان الوحدة ، وهو أنَّ القول باتحاد صفاته مع ذاته يوجب تنزيهه تعالى عن التركيب والتجزئة ونفي الحاجة عن ساحته . ولكن إذا قلنا بالتعدد والغيريّة فذلك يستلزم التركيب ويتولد منه التثنية . والتركيب آية الحاجة ، والله الغني المطلق لا يحتاج إلى من سواه .

وقال الإمام الصادق (عليه السلام) : « لَمْ يَزَلِ اللّهُ جلَّ وَعَزَّ رَبُّنَا والعِلْمُ ذاتهُ ولا معلومٌ ، والسمعُ ذاتهُ ولا مسموعٌ ، والبَصَرُ ذاتهُ ولا مُبْصَر ، والقُدْرَةُ ذاتُه ولا مَقْدُورٌ »[2] .

والإمام (عليه السلام) يشير إلى قسم خاص من علمه سبحانه ـ وراء عينية صفاته وذاته ـ وهو وجود علمه بلا معلوم وسمعه بلا مسموع . وما هذا إلا لأجل أنَّ ذاته من الكمال والجمال إلى حد لا يشذ عن حيطة وجوده أي شيء ، وتشريح هذا القسم من العلم يطلب من الكتب الفلسفية .

وهناك روايات أخرى عن العترة الطاهرة يقف عليها من خاض أحاديثهم ، وقد جمعها الشيخ الصدوق في كتاب (التوحيد) ، والعلامة المجلسي في (كتاب البحار) وكل ذلك يدل على أنَّ الأُمة أخذت التوحيد في هذه المجالات عن باب علم النبي علي بن أبي طالب (عليه السلام) وأنّ المعتزلة أخذوا ما قالوا به من التّوحيد من ذلك المصدر ، كيف وهم عيال عليه في تلك المباحث كلها[3] .

---

(١) نهج البلاغة ، الخطبة الأولى .

(٢) التوحيد للصدوق ، ص ١٣٩ .

(٣) إنَّ حياة المعتزلة العلمية تدل على أنَّ رئيسهم واصل بن عطاء تتلمذ على أبي هاشم ابن محمد بن الحنفية وهو على أبيه عن علي (عليه السلام) . وقد أوضح الأستاذ دام ظله انتهاء أصول المعتزلة إلى علي (عليه السلام) في موسوعته الكبيرة « مفاهيم القرآن » فلاحظ ج ٤ ص ٣٧٩ ـ ٣٨١ .



التوحيد في الخالقية
(٤)

لا خالق سوى الله

دلّت البراهين العقلية على أنّه ليس في الكون خالق أصيل إلا الله سبحانه ، وأنّ الموجودات الإمكانية وما يتبعها من الأفعال والآثار ، حتى الإنسان وما يصدر منه ، مخلوقات لله سبحانه بلا مجاز ولا شائبة عناية ، غاية الأمر إنّ ما في الكون مخلوق له إمّا بالمباشرة أو بالتسبيب .

وذلك لما عرفت من أنّه سبحانه هو الواجب الغني ، وغيره ممكن بالذات ولا يُعْقَل أنْ يكون الممكن غنياً في فعله وذاته عن الواجب ، فكما أنّ ذاته قائمة بالله سبحانه ، فهكذا فعله . والحاجة في الذات إلى الواجب آية الحاجة في الفعل أيضاً . ومن عرف الممكن حق المعرفة وانه الفقير الفاقد لكل شيء ، والواجد ـ في ظل خالقه ـ فعلَهُ وأثَرَهُ ، لا يشك في استناد الأفعال والآثار إلى الله سبحانه ، وهذا ما يعبر عنه بالتوحيد في الخالقية وأنّ هنا خالقاً واحداً أصيلاً وهو الله سبحانه وأمّا غيره فبين غير خالق لشيء إلى خالق بإذنه ومشيئته وإقداره سبحانه .

هذا ما لدى العقل ، وأما النّقل فقد تضافرت النصوص القرآنية على أنّ الله سبحانه هو الخالق ، ولا خالق سواه (وسيوافيك أنّ المراد هو حصر

الخالقية بالأصالة على الله سبحانه ، لا التَبَعِةْ والظلّيّة بإذنه)[1] ، وإليك الآيات الواردة في هذا المجال .

قال سبحانه : ﴿ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ وَهُوَ الوَاحِدُ القَهَّارُ ﴾[2] .

وقال سبحانه : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شيءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيءٍ وَكِيلٌ ﴾[3] .

وقال سبحانه : ﴿ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ لا إلَهَ إلا هُوَ ﴾[4] .

وقال سبحانه : ﴿ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لا إلَهَ إلا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ فَاعبُدُوهُ ﴾[5] .

وقال سبحانه : ﴿ هُوَ اللَّهُ الخَالِقُ البَارِىءُ المُصَوِّرُ لَهُ الأَسْماءُ الحُسْنَى ﴾[6] .

وقال سبحانه : ﴿ أنّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيءٍ ﴾[7] .

وقال سبحانه : ﴿ يَا أَيُّها النّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ ﴾[8] .

وقال سبحانه : ﴿ ألا لَهُ الخَلْقُ والأَمْرُ تَبارَكَ اللَّهُ رَبُّ العالَمِينَ ﴾[9] .

هذا هو حكم العقل وهذه نصوص القرآن الكريم لا يشك فيها إلا

---

(١) لاحظ نظرية الأمر بين الأمرين في الفصل السادس من الكتاب .

(٢) سورة الرعد : الآية ١٦ .

(٣) سورة الزمر : الآية ٦٣ .

(٤) سورة المؤمن : الآية ٦٢ .

(٥) سورة الأنعام : الآية ١٠٢ .

(٦) سورة الحشر : الآية ٢٤ .

(٧) سورة الأنعام : الآية ١٠١ .

(٨) سورة فاطر : الآية ٣ .

(٩) سورة الأعراف : الآية ٥٤ .

المنحرف عن الفطرة ، غير أنَّ الذي يهمنا هو الوقوف على ما تهدف إليه الآيات .

وهناك احتمالان ذهب إلى كلٍّ طائفة من المتكلمين ونحن نذكرهما ، وندعم الحق منهما بالبرهان .

نظرية الأشاعرة في التوحيد في الخالقية

ذهبت الأشاعرة إلى أنَّ المراد من التوحيد في الخالقية هو حصر الخلق والإيجاد على الإطلاق بالله سبحانه وأنه ليس في صفحة الوجود مؤثر وموجد وخالق إلّا الله سبحانه وأمّا غيره ، فليس بمؤثر ولا خالق لا على وجه الإستقلال ولا على وجه التبعية .

وعلى ذلك الأساس أنكرت العلّية والمعلولية ، والتأثير والتأثّر بين الموجودات الإمكانية فزعمت أنَّ آثار الظواهر الطبيعية كلها مفاضة منه سبحانه ، من دون أنْ يكون هناك رابطة بين الظاهرة المادية وآثارها ، فعلى مذهبهم « النار حارّة » بمعنى أنَّه جرت سنّة الله على إيجاد الحرارة عند وجود النار مباشرة من دون أنْ تكون هناك رابطة بين النار وحرارتها ، والشمس وإضاءتها ، والقمر وإنارته ، بل الله سبحانه جرت عادته على إيجاد الضوء والنور مباشرة عقيب وجود الشمس والقمر من دون أنْ يكون هناك نظام وقانون تكويني باسم العلّية والمعلوليّة . وعلى ذلك فليس في صفحة الوجود إلّا علة واحدة ، ومؤثر واحد ، يؤثر بقدرته وسلطانه في كل الأشياء ، من دون أن يُجري قدرته ويُظهر سلطانه عن طريق إيجاد الأسباب والمؤثرات . بل هو بنفسه الشخصية قائم مقام جميع ما يتصور من العلل والأسباب التي كشف عنها العلم طيلة قرون .

هذا ما يتبناه الأشعري واتباعه . ناسبين إياه إلى أهل السنة والجماعة ،

فهم لا يقيمون للعلل الطبيعية وزناً ، فعامل الحمى في المريض هو الله سبحانه وليس للجراثيم دور في ظهورها فيه ، ومثل ذلك سائر الظواهر الطبيعية من تفتح الأزهار ونمو الأشجار ، فالكل مخلوق لله سبحانه بلا واسطة ولا تسبيب سبب من الأسباب .

وعلى هذا الأصل جعلوا أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه مباشرة ، ولم يقيموا للقدرة الحادثة في العبد وزناً ولم يعترفوا بتأثيرها في فعله فصار كل ما في الكون من آثار الفاعلين ، عالمين كانوا أم لا ، صادراً منه سبحانه مخلوقاً له .[1] .

تحليل نظرية الأشاعرة

إنّ تفسير التوحيد في الخالقية بهذا المعنى ، بما أنّه لا يستند إلى دليل عقلي بل يستند إلى ظواهر الآيات التي وقفت عليها ، فلا مناص في تحليله من الرجوع إلى نفس الذكر الحكيم حتى يعلم أنّه غير معترف بهذا التفسير بل ينكره جداً .

إنّ الآيات القرآنية تعترف بوضوح بقانون العليّة والمعلوليّة بين الظواهر الطبيعية وتسند الآثار إلى موضوعاتها ـ وفي الوقت نفسه تسندها إلى الله سبحانه ـ حتى لا يغتر القارىء بأنّ آثار الموضوعات متحققة من تلقاء نفسها . والآيات الواردة في هذا المجال كثيرة نكتفي بالقليل منها .

١ ـ قال سبحانه : ﴿ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ مَاءاً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ ﴾[2] .

---

(١) سيأتي البحث والتحليل في خصوص هذه الناحية في مباحث الجبر والتفويض في الفصل السادس من الكتاب ، بإذنه تعالى .

(٢) سورة البقرة : الآية ٣٢ .

٢ ـ وقال عزّ مِنْ قائِلٍ ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنّا نَسُوقُ المَاءَ إلى الأرْضِ الجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعاً تَأْكُلُ مِنْهُ أَنعامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ أفَلاَ يُبْصِرُونَ ﴾[١] .

فالكتاب العزيز يصرحّ في هاتين الآيتين بجلاء بتأثير الماء في الزرع إذ إنَّ الباء في « به » في الموردين بمعنى السببية . وأوضح منهما الآية التالية .

٣ ـ قال سبحانه : ﴿ وَفي الأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجاوِرَاتٌ وَجَنّاتٌ مِنْ أعْنابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِماءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَها عَلى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ ، إنَّ في ذَلِكَ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾[٢] .

فإنَّ جملة « يسقى بماء واحد » كاشفة عن دور الماء وأثره في إنبات النباتات وإنماء الأشجار ، ومع ذلك يتفضل بعض الثمار على بعضها . ومن أمعن النظر في القرآن الكريم يقف على كيفية بيانه للمقدمات الطبيعية لنزول الثلج والمطر من السماء من قبل أنْ يعرفها العلم الحديث ويطّلع عليها بالوسائل التي يستخدمها لدراسة الظواهر الطبيعية ، واكتشاف عللها ومقدماتها . ويتضح ذلك بدراسة الآيتين التاليتين :

٤ ـ قال سبحانه : ﴿ الله الذي يُرْسِلُ الرِّياحَ فتَثِير سَحَاباً فَيَبْسُطُهُ في السَّماءِ كَيْفَ يَشاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفاً فَتَرَى الوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلاَلِهِ فَإذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ إذا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾[٣] .

فقوله سبحانه : « فتثير سحاباً » صريح في أنَّ الرياح تحرك السّحاب وتسوقها من جانب إلى جانب .

٥ ـ قال سبحانه : ﴿ أَلَمْ تَرَأَنَّ اللّهَ يُزْجِي سَحَاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمّ

---

(١) سورة السجدة : الآية ٢٧ .
(٢) سورة الرعد : الآية ٤ .
(٣) سورة الروم : الآية ٤٨ .

يَجْعَلُهُ رُكاماً فَتَرَى الوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ مِنْ جِبالٍ فيها مِنْ بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشاءُ وَيَصْرِفُهُ عَمَّنْ يَشاءُ يَكادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالأَبْصارِ ﴾[1] .

فالآية الرابعة تُسند حركة السحاب إلى الرياح وتقول « فتثيرُ سحاباً » وهذه الآية تسندها إلى الله سبحانه وتقول « إنَّ الله يزجي سحاباً » . وكلا الإسنادين صحيح ، حيث إنَّ الرياح جند من جنوده سبحانه وسبب من أسبابه التي تعلقت مشيئته على نزول الفيض من طريقها ولأجل ذلك يَعُدّ فِعْلَها فِعْلَهُ . والكُلّ قائم به قيام الممكن بالواجب .

٦ ـ قال سبحانه : ﴿وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَيْها الماءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴾[2] .

فالآية تصرح بتأثير الماء في اهتزاز الأرض وربوتها ، ثم تصرح بإنبات الأرض من كل زوج بهيج .

٧ ـ قال سبحانه : ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ في سَبِيلِ اللّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ في كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللّهُ يُضاعِفُ لِمَنْ يَشاءُ وَاللّهُ واسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[3] .

فالآية تسند إنبات السبع سنابل إلى الحبة .

وحصيلة البحث أنَّه سبحانه يسند الإنبات في هذه الآيات إلى الأرض والحبّ ولكنه يسند ـ في الوقت نفسه ـ ذلك الفعل إلى ذاته ويقول : ﴿ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَنْبَتْنا بِهِ حَدائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ ، مَا كانَ لَكُمْ أَنْ

(١) سورة النور : الآية ٤٣ .
(٢) سورة الحج : الآية ٥ .
(٣) سورة البقرة : الآية ٢٦١

تُنْبِتُوا شَجَرَها ءَإِلهٌ مَعَ اللّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴾[1] .

ويقول أيضاً : ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّماءِ مَاءاً فَأَنْبَتْنَا فِيها مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ ﴾[2] . ولا اختلاف بين الآيات في جميع هذه المجالات إذ الفعل فعل الله سبحانه بما أنَّه مُنشيء الكون وموجده ، ومسبب الأسباب ومكونها . كما هو فعل السبب ، لصلة بينه وبين آثاره . والأسباب والعلل على مراتبها مخلوقات لله مؤثرات بإذنه ، وليس الإسنادان في درجة واحدة وعَرْض واحد ، بل أحدهما في طول الآخر .

٨ ـ قال سبحانه : ﴿ خَلَقَ السَّمَوٰاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَها وأَلْقَى في الأرْضِ رَوَاسِيَ أنْ تَمِيدَ بِكُمْ ﴾[3] .

أي جَعَلَ على ظهر الأرض ، الجبال الثوابت لئلا تضطرب بكم ، فقد نسب صيانة الإنسان عن الإضطراب والمَيَدان إلى نفسه حيث قال « وألقى » . وإلى سببه حيث قال « رواسي أنْ تميد بكم » ، أي لغاية أنْ تصونكم الرواسي عن مَيَدان الأرض بكم كرواسي السفن الصائنة لها عن المَيدان والإضطراب . والكل يهدف إلى أمر واحد وهو الذي ورد في قوله سبحانه : ﴿ هَذا خَلْقُ الله فَأَرُوني ماذا خَلَقَ الَّذِينَ مِن دُونِهِ بَلِ الظَّالِمُونَ في ضَلالٍ مُبِينٍ ﴾[4] . أي هذا الذي تشاهدونه في السماء والأرض وما بينهما من الأسبابُ والمسبَّبات كلّه مخلوق لله ، والأسباب جنوده والآثارُ آثارٌ للسَّبَبِ وللمسبِّب بالكسر . ما ذكرناه تحليل لنظرية الأشعري في ضوء الوحي ، وقد عرفت أن الوحي يردها بحماس .

وهناك تحليل فلسفي لها وهو أنه لا شك أنَّ كثيراً مما نجده من

---

(١) سورة النمل : الآية ٦٠ .

(٢) سورة لقمان : الآية ١٠ .

(٣) سورة لقمان : الآية ١٠ .

(٤) سورة لقمان : الآية ١١ .

الموجودات الممكنة المادية تتوقف في وجودها على شروط لا تتحقق بدونها ، كالإنسان الذي هو ابن فلان . فإن لوجود الإبن توقفاً على وجود الوالدين وعلى شرائط أخرى كثيرة زمانية ومكانية ، فمن الضروري أنَّ ما يتوقف عليه وجود الشيء يُعَدّ جزءاً من العلة التامة . وعلى هذا ، لا يصح عدّه سبحانه علة تامة وحدها لهذه الظاهرة أي كون زيدٍ ابن فلان .

نعم هو بالنسبة إلى مجموع العالم علة تامة ، إذ لا يتوقف على شيء غيره سبحانه وأمّا سائر أجزاء العالم كوجود زيد فهو سبحانه جزء العلة التامة ضرورة توقفه على ما هو قبله من العلل وما هو معه من الشرائط والمُعِدّات[1] .

والذي يوضح ذلك أنَّ هناك أفعالاً لا يمكن إسنادها إلى الله سبحانه مباشرة كأكل زيد وشربه ومشيه وقيامه وقعوده ، فإنَّ تحقق هذه العناوين يتوقف على وجود زيدٍ وأعضائه من فمه ولسانه ورجليه وعضلاته فإنَّ لها دخالة في تحقق هذه الأفعال ، فكيف يمكن إنكار دخالتها ؟ فهذه الأفعال لا تستند إلا إلى الموجود المادي مباشرة ، وإلى الواجب سبحانه على وجه التسبيب والسببية الطولية[2] .

فمن وقف على مجموعة كبيرة من الآيات في هذا المجال لم يشك في أنَّ القرآن يعترف بناموس السببية بين الأشياء وآثارها وإنهاء كل الكون إلى ذاته تبارك وتعالى . فلا يصح عندئذ حصر الخالقية والعلية الأعم من الأصلية والتبعية بالله سبحانه ، وتصوير غيره من الأسباب أموراً عاطلةً غير مفيدة لشيء . وجعل القدرة الحادثة في العبد شيئاً مقترناً بايجاده سبحانه فعل العبد . وعلى ذلك فيجب تفسير حصر الخالقية وتوحيدها على وجه يتناسب مع جميع الآيات الماضية التي تدل على الحصر وأنّه لا خالق غيره ، وفي الوقت نفسه يعترف بتأثير العلل وإيجادها . وهذه هي النظرية التي نتلوها عليك بإذنه سبحانه .

---

(١) الميزان ، ج ١٥ ، ص ١٣٨ .

(٢) سيوافيك معنى أدّق من السببية الطولية لخالقيته سبحانه عند البحث في الجبر والتفويض .

نظرية العدلية في التوحيد في الخالقية

إنَّ هناك معنى آخر لحصر الخالقية بالله سبحانه ونفيها عن غيره بالمعنى الذي يناسب شأنه سبحانه ، وما نذكره هو الذي يدعمه العقل ويوافقه القرآن وتعضده البحوث العلمية في الحضارات الإنسانية وإليك بيانه :

إنَّ الخالقية المستقلة النابعة من الذات ، غير المعتمدة على شيء منحصرة بالله سبحانه ولا يشاركه فيها شيء . وأما غيره سبحانه فإنما يقوم بأمر الخَلْق والإيجاد بإذن منه وتسبيب ويُعدُّ الكُلُّ جنود الله سبحانه يعملون بتمكين منه لهم ويظهر هذا المعنى من ملاحظة الأمور التالية :

أ ـ لا يشك المتأمل في الذكر الحكيم في أنه كثيراً ما يسند آثاراً إلى الموضوعات الخارجية ، والأشياء الواقعة في دار المادة كالسماء وكواكبها ونجومها ، والأرض وجبالها وبحارها وبراريها وعناصرها ومعادنها والسحاب والرعد والبرق والصواعق والماء والأعشاب والأشجار والحيوان والإنسان إلى غير ذلك من الموضوعات الواردة في القرآن الكريم . فمن أنكر إسناد القرآن آثار تلك الأشياء إلى أنفسها فإنما أنكره باللسان ، وقلبه مطمئن بخلافه . وقد ذكرنا نزراً من الآيات الواردة في هذا المجال .

ب ـ إنَّ القرآن يسند إلى الإنسان أفعالاً لا تقوم إلا به ، ولا يصح إسنادها إلى الله سبحانه بلا واسطة ، كأكله وشربه ومشيه وقعوده ونكاحه ونموه وفهمه وشعوره وسروره وصلاته وصيامه . فهذه أفعال قائمة بالإنسان مستندة إليه ، فهو الذي يأكل ويشرب وينمو ويفهم .

ج ـ إنَّ الله سبحانه أمر الإنسان بالطاعة أمْرَ إلزام ، ونهاه عن المعصية نَهْيَ تحريم ، فيجزيه بالطاعة ويعاقبه بالمعصية . فلو لم يكن للإنسان دور في ذلك المجال وتأثير في الطاعة والعصيان فما هي الغاية من الأمر والنهي ، وما معنى الجزاء والعقوبة .

وهذه الأمور الثلاثة إذا قورنت بقوله سبحانه : ﴿ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الوَاحِدُ القَهَّارُ ﴾[1] ، الذي يدل على بسط فاعليته وعليته على كل شيء ، يستنتج أنَّ النظام الامكاني على اختلاف هوياته وأنواعه فعّال ومؤثر في آثاره ، لكن بتقديره سبحانه ومشيئته وإذنه وهو القائل جل وعلا : ﴿ الَّذي أعْطَى كُلَّ شَيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾[2] وقال تعالى : ﴿ وَالذِي قَدَّرَ فَهَدى ﴾[3] . فتنتهي وجودات هذه الأشياء وأعمالها وآثارها وحركاتها وسكناتها إلى قضائه وتقديره وهدايته وإجراء الأسباب في النظام الإمكاني .

فعلى هذا فالأشياء في جواهرها وذواتها وحدود وجودها وخصوصياتها تنتهي إلى الخلقة الإلهية ، كما أنَّ أفعالها التي تصدر عنها في ظل تلك الخصوصيات تنتهي إليه أيضاً وليس العالَم ومجموع الكون إلا مجموعة متوحدة ، يتصل بعضها ببعض ، ويتلاءم بعضها مع بعض ، ويؤثر بعضها في بعض ، والله سبحانه وراء هذا النظام ومعه وبعده ، لا خالق ولا مدبر ، حقيقة وبالأصالة ، إلاّ هو ، كما لا حول ولا قوة إلا بالله .

وبهذه النظرية ـ أي نظرية كون العالم مخلوقاً على النظام السببي والمسببي و أنَّ فيه فواعل اضطرارية كما أنَّ فيه فواعل اختيارية ـ تتناسق الأمور الثلاثة وتتوحد نتائجها ، وهذا بخلاف ما قلناه في النظرية الأولى ، فإنها توجب التضاد بين الأمور الثلاثة المُسَلَّمة .

النظام الإمكاني نظام الأسباب والمُسَبَّبات

إنَّ الإمعان في الآيات الكريمة يدفع الإنسان إلى القول بأنَّ الكتاب العزيز يعترف بأنَّ النظام الإمكاني نظام الأسباب والمسبَّبات ، فلأجل ذلك ينسب الفعل الواحد إلى الله سبحانه وفي الوقت نفسه إلى غيره من دون أن يكون هناك تضادّ في النسبة .

---

(١) سورة الرعد : الآية ١٦ .
(٢) سورة طه : الآية ٥٠ .
(٣) سورة الأعلى : الآية ٣ .

١ ـ يقول سبحانه : ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها ﴾[١] . فينسب توفي الأنفس إلى نفسه ، بينما نجده سبحانه ينسبه إلى رسله وملائكته ويقول : ﴿ حَتَّى إذا جَاءَ أَحَدَكُمُ المَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا ﴾[٢] .

ولا يجد الإِنسان العارف بالقرآن أي اختلاف في النسبة .

٢ ـ إنَّ الذكر الحكيم يصفه سبحانه أنه الكاتب لأعمال عباده ويقول : ﴿ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ ﴾[٣] . ولكن في الوقت نفسه ينسب الكتابة إلى رسله ويقول : ﴿ بَلَى وَرُسُلُنا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ ﴾[٤] .

٣ ـ إنَّه سبحانه ينسب تزيين عمل الكافرين إلى نفسه ويقول : ﴿ إنَّ الذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَة زَيَّنا لَهُمْ أعْمَالَهُم ﴾[٥] . وفي الوقت نفسه ينسبها إلى الشيطان ويقول : ﴿ وإذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطانُ أعْمَالَهُمْ وَقَالَ لا غَالِبَ لَكُمُ اليَوْمَ ﴾[٦] .

وفي آية أخرى ينسبها إلى قرنائهم ويقول : ﴿ وَقَيَّضْنا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وما خَلْفَهُم ﴾[٧] ولا تصح هذه النسب المختلفة ظاهراً إلا بالقول بأنَّ الكون مبني على النظام السببي والمُسَبَّبي وسببية كل شيء بتسبيب منه سبحانه وينتهي الكل إليه فالفعل مع أنه فعل السبب فعل المسبِّب بالكسر أيضاً .

٤ ـ لا شك إنَّ التدبير كالخلقة منحصرٌ في الله سبحانه (كما سيوافيك بيانه في القسم الآتي من التوحيد) حتى لو سئل بعض المشركين عن المدبِّر

---

(١) سورة الزمر : الآية ٤٢ .
(٢) سورة الأنعام : الآية ٦١ .
(٣) سورة النساء : الآية ٨ .
(٤) سورة الزخرف : الآية ٨١ .
(٥) سورة النمل : الآية ٤ .
(٦) سورة الأنفال : الآية ٤٨ .
(٧) سورة فصلت : الآية ٢٥ .

لأجاب بأنَّ الله هو المدبر ، كما يقول سبحانه : ﴿ وَمَنْ يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهَ ﴾(١) لكن نرى أنَّ القرآن يعترف بمدبريّة غير الله سبحانه حيث يقول : ﴿ فَالمُدَبِّراتِ أَمْراً ﴾(٢) .

٥ ـ إنَّ القرآن يشير إلى كلتي النسبتين (أي نسبة الفعل إلى الله سبحانه إشارة إلى الجانب التسبيبي وإلى الإنسان إشارة إلى الجانب المباشِري) بقوله : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾(٣) .

فهو يصف النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) بالرمي وينسبه إليه حقيقة ويقول : « إذ رميت » ، لكنه يصف الله سبحانه بأنه الرامي الحقيقي وما ذلك إلا لأن النبي إنما قام بما قام بالقدرة التي منحها الله له ، وكان مفيضاً لها عليه حين الفعل ، فيكون فعله فعلاً لله أيضاً .

وهذه المجموعة من الآيات ترشدك إلى النظرية الحقَّة في تفسير التوحيد في الخالقية . وفي الحديث القدسي إشارة إليها .

يقول : « يا ابن آدم بمشيئتي كنتَ أنتَ الذي تشاءُ لنفسك ، وبقوتي أديَّتَ إلي فرائضي ، وبنعمتي قَوِيتَ على معصيتي ، جعلتك سميعاً بصيراً قوياً »(٤) .

ثم إنَّ هذه النظرية ، على تقاريرها المختلفة من حيث الدقّة والرقّة(٥)

---

(١) سورة يونس : الآية ٣١ .
(٢) سورة النازعات : الآية ٥ .
(٣) سورة الأنفال : الآية ١٧ .
(٤) البحار ، ج ٥ ، ص ٥٧ .
(٥) إن تفسير مسألة «الأمر بين الأمرين» وأنَّ فعل العبد في حال كونه فعله، فعلاً لله سبحانه يختلف حسب اختلاف الأفهام في المقام ، فيفسره المتكلم على نمط يناسب أبحاثه ، فيصور كونه سبحانه فاعلاً بالتسبيب من حيث أنه أعطى القدرة والحياة للعبد ، فلولاه لما قدر العبد على العمل ، وأما الحكيم الإلهي فيرى الموجودات على تباينها في الذوات والصفات والأفعال ، وترتبها في القرب والبعد من الحق تعالى ، قائمة بذاته سبحانه ، فهو مع بساطته

مما أطبقت على صحته الإمامية والمعتزلة وأيدته النصوص المروية عن أئمة أهل البيت (عليه السلام) وقد قال به بعض الأشاعرة أيضاً كإمام الحرمين (أبي المعالي الجُوَيْني) وهو من أعلام القرن الخامس والشيخ (الشعراني) وهو من أقطاب الحديث والكلام في القرن العاشر ، والشيخ (محمد عبده) مفتي الديار المصرية في القرن الرابع عشر . ومن أراد الوقوف على كلماتهم فليرجع إلى مصادرها[1] .

ثم إنَّ هنا ضابطة لتمييز الأفعال التي تُسند إلى الفاعل القريب عن الأفعال التي تُسند إلى القريب والبعيد تَفَطّن إليها العلامة (الطباطبائي) في تفسيره فقال : « إن من الأفعال ما يكشف بمفهومه عن خصوصيات المباشرة كالأكل بمعنى الإلتقام ، والبلع والشرب بمعنى المص والتجرع ، والقعود بمعنى الجلوس ، لم ينسب إلا إلى الفاعل المباشر ، فإذا أمر السيد خادمه أنْ يأكل غذاءً كذا ويشرب شراباً كذا ، ويقعد على كرسي كذا ، قيل : « أكل الخادم وشرب وقعد ، ولا يقال أكله سيده وشربه وقعد عليه .

وأما الأعمال التي لا تعتبر فيها خصوصيات المباشرة والحركات المادية التي تقوم بالفاعل المباشِر للحركة كالقتل والأسر والإحياء والإماتة والإعطاء والإحسان ونظائرها فإنها تُنسب إلى الفاعل القريب والبعيد على السوية ، بل

= ينفذ نوره في الموجودات الإمكانية ، عامة . ولا يوجد ذرة من ذرات الأكوان الوجودية ، إلا ونوره محيطٌ بها ، قاهرٌ عليها وهو قائم على كل نفس بما كسبت وهو مع كل شيء لا بمقارنة وغير كل شيء لا بمزايلة . فإذاً ، كما أنه ليس في الوجود شأن إلاّ وهو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل إلاّ وهو فعله ، لا بمعنى أنَّ فعل زيد ليس فعلاً له بل بمعنى أنَّ فعل زيد مع كونه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعله سبحانه كذلك . فهو مع غاية عظمته وعلوه ، ينزل منازل الأشياء ويفعل فعلها ، كما أنَّه مع غاية تجرّده وتقدسه لا يخلو منه أرض ولا سماء . فإذاً نسبة الفعل والإيجاد إلى العبد صحيحه ، كما أنَّ نسبتها إلى الله تعالى كذلك . وتفصيل ذلك يأتي عند البحث في الجبر والتفويض .

(١) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٨ ـ ٩٩ نقل كلمة إمام الحرمين ، واليواقيت والجواهر للشعراني ص ١٣٩ ـ ١٤١ ، ورسالة التوحيد ص ٥٩ ـ ٦٢ . وقد جاء الاستاذ دام ظله بنص كلامهم في كتابه (أبحاث في الملل والنحل) .

ربما كانت نسبتها إلى الفاعل البعيد أقوى منها إلى الفاعل القريب ، كما إذا كان الفاعل البعيد أقوى وجوداً وأشد سلطة وإحاطة ، وبذلك يظهر سر نسبة التعذيب الذي تباشره أيدي المؤمنين إلى نفسه ويقول :

﴿ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ ﴾[1] . كما يظهر أنَّ القول بالتوحيد في الخالقية واستناد الحوادث وانتهائها إلى الله سبحانه لا يستلزم استناد القبائح إليه سبحانه ، بل الأفعال التي تعتبر فيها خصوصيات المباشرة ، كالنكاح والزنا والأكل المُحَرّم والمحلَّل ، فإنما تُنْسب إلى الإنسان فقط لأنه هو الموضوع المادي الذي يقوم بهذه الحركات وأما الذي يوجد هذا المتحرك الذي من جملة آثاره حركتهُ ـ وليس الله بنفسه متحركاً بهذه الحركات وإنما يوجدها إيجاداً إذا تمت شرائطها وأسبابها ـ فلا يتصف بأنواع هذه الحركات حتى يتصف بفعل النكاح أو الزنا أو أي فعل قائم بعضو من أعضاء الإنسان »[2] .

وأنت إذا أمعنت في هذه الضابطة تقدر على التفريق بين ما يصح فيه الإسناد وما لا يصح ، كما تقف على أن القول بالتوحيد في الخالقية على الوجه الذي فسرناه ، لا يستلزم مضاعفات نظرية الأشاعرة ، فإنها مبنية على إنكار رابطة العلية والمعلولية بين الإنسان وفعله ، وفرض وجوده سبحانه قائماً مقام جميع العلل ، وسيوافيك ما يزيدك توضيحاً عند البحث عن الجبر والاختيار .

الثنوية بأشكالها المختلفة

إنَّ التوحيد في الخالقية يقابله الإعتقاد بأنَّ أمْر الخِلْقَة لا ينحصر بالله سبحانه بل هناك وراءه سبحانه خالقاً أو خالِقِين مستقِلّين بأمر الخلقة يعتمدون على أنفسهم وقدرتهم من دون أن يستمدوا منه سبحانه أو يكونوا مؤتمرين

(١) سورة التوبة : الآية ١٤ .

(٢) لاحظ الميزان ، ج ٩ ، ص ١٩٣ ـ ١٩٧ .

وخالقين بامره وهذا ما يعبر عنه في مصطلح المتكلمين بالثنوية سواء آكان الشريك واحداً أو أكثر فهذه اللفظة رمز لمن يرفض التوحيد في الخالقية من غير فرق بين أن يعتقد باثنين أو بأكثر ولأجل ذلك يدخل تحت هذا العنوان كثير من الفرق التي لا تعتقد بانحصار الخالقية في الله سبحانه منها :

١ - المفوّضة : وهم الذين يعتقدون بتفويض أفعال البشر إلى أنفسهم ، فهم مستقلون في خلق الأفعال وإيجادها ولا صلة لها بخالق البشر . وقد رُميت المعتزلة من المسلمين بهذه العقيدة ، وهؤلاء لأجل التحفظ على عدله سبحانه وقسطه بين عباده التجأوا إليها زاعمين أن القول بعدم صلة أفعال البشر بخالقهم ينفعهم في القول بالعدل ، ويكون البشر نفسه مسؤولاً عن فعله وعمله . غير أن النسبة لو تحققت يكون هذا العمل كالفرار من المطر إلى تحت الميزاب فإنهم وإن توفقوا في مجال توصيف الرب بالعدل ، غير أنهم رسبوا في مجال التوحيد فجعلوا الإنسان خالقاً في مقابل خالقه العظيم ، فما قيمة توصيفه بالعدل إذا كان مستلزماً للإنسلاك في عداد المشركين ؟ .

ولأجل ذلك ذهبت الأشاعرة إلى أنَّ أفعال الإنسان أفعال لِلَّه سبحانه مباشرة وبلا سبب كما ذهبت الإمامية من العدلية إلى أنَّ أفعاله فعل الله سبحانه وفي الوقت نفسه فعل للبشر والنسبة إليهما مختلفة فأحد الفاعلين خالق بالتسبيب والآخر خالق بالمباشرة على النحو الذي وقفت على بيانه .

٢ - الزرادشتية : وهم القائلون بأنَّ في عالم الكون أموراً توصف بالخير والبركة كما أنَّ هناك أموراً توصف بالشرور والبلايا فلا يصح إسناد كلا الصنفين من الأفعال إلى الخالق الحكيم فيجب الإعتقاد بأنَّ خالق الخير غير خالق الشر . وقد اخترعوا عقيدة خيالية وهي : إنَّ الخير موجود يدعى بـ « يزدان » كما إنَّ خالق الشر موجود يدعى بـ « أهريمن » وكلا الخالقين مخلوق لله سبحانه. وبهذه الفرضية الخيالية ، تمكنوا من إقناع أنفسهم بحلّ مشكلة الشرور والبلايا في صفحة الوجود .

وهناك طوائف أخرى تدعى بالثنوية لها عقائد خاصة متواجدة في بلاد الهند وجنوب شرق آسيا فمن أراد الوقوف على عقائدها فليرجع إلى الكتب المترجمة لها .

* * *

التوحيد في الرّبوبية
(٥)

إنحصار التّدبير في الله سبحانه

يُستفاد بجلاء من مطالعة عقائد الوثنية في كتب الملل والنحل أنَّ مسألة التَّوحيد في الخالقية كانت موضع اتفاق ، وأنَّ الإنحراف كان في مسألة التدبير أولاً ، والعبادة ثانياً . فكان الوثنيون موحدين في أمر الخلقة مشركين في الربوبية ثم في العبادة .

وكان الشرّك في العبادة عاماً ، بخلاف الشّرك في التدبير فلم يكن مثله في السعة والشمول .

وما ذكرناه يجده التالي للكتاب العزيز ، قال سبحانه : ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰواتِ والأَرْضَ لَيَقُولُنَّ الله ﴾[1] : ومثله في سورة الزّمر ، الآية ٣٨ .

وقال سبحانه : ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمواتِ والأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنّ العَزِيزُ العَلِيمُ ﴾[2] .

وقال سبحانه : ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ الله ، فأنّى

---

(١) سورة لقمان : الآية ٢٥ .
(٢) سورة الزخرف : الآية ٩ .

﴿ يُؤْفَكُونَ ﴾[1] .

وهذه الآيات تعرفنا موقف الوثنيّين في مسألة التوحيد في الخالقية ، وأنَّ تلك العقيدة كانت عامة للمشركين أو لأكثرهم في الجزيرة العربية .

نعم ، كان الاعتقاد بوجود مبدأين وخالقين لهذا العالم ، أحدهما : « يزدان » والآخر « أهريمن » أمراً مشهوراً بين « الزرادشتيين » ولكن عقيدتهم تحيط بها هالة من الإبهام والغموض ، كعقيدة البراهمة والبوذيين والهندوكيين في هذا المجال والبحث فيه خارج عن إطار الموضوع وقد تقدم شيء عنهم آنفاً .

وأمَّا مسألة التوحيد في التدبير فلم تكن أمراً مسلَّماً عندهم ، بل الشرك في التدبير كان شائعاً بين الوثنيين ، حيث كانوا يقولون بأنه ليس للكون سوى خالق واحد وهو موجد السَّموات والأرض وخالقهما ولكنه بعد أن خلق الكون فوّض تدبير بعض أموره إلى واحد أو أكثر من خيار خلقه ، واعتزل هو أمر التدبير. وهذه المخلوقات المفوّض إليها أمر التدبير كانت في نظر هؤلاء عبارة عن « الملائكة » و « الجنّ » و « الكواكب » و « الأرواح المقدسة » و . . . . التي تكفلت كل واحدة منها تدبير جانب من جوانب الكون على حدّ زعمهم .

إنَّ عبَدة الكواكب والنجوم في عصر بطل التوحيد « إبراهيم » كانوا من المشركين في أمر التدبير ، حيث كانوا يعتقدون بأنَّ الأجرام العُلْوية هي المتصرفة في النظام السُفلي من العالم وأنَّ أمر تدبير الكون ومنه الإنسان ، فوّض إليها فهي أرباب لهذا العالم ومدبرات له لا خالقات له[2] . ولأجل ذلك نجد أنَّ إبراهيم يرد عليهم بإبطال ربوبيتها عن طريق الإشارة إلى أفولها وغروبها ويقول : إذا كانت هذه الأجرام حسب زعمكم هي المدبرات

(١) سورة الزخرف : الآية ٨٧ .

(٢) سيأتي البحث في التفويض عند البحث في التوحيد في العبادة .

للموجودات الأرضية ومنها الإنسان ، فيجب أن يكون لها إشراف دائم على المدبَّرات ، واتصال دائم بالعالم السفلي الذي يقع تحت تدبيرها ولكنه لا يجتمع مع الأفول والغروب ، لأنهما يستلزمان غَيْبة المْدبِّر عن مدبَّره بالفتح وجهله بحاله ، فيكون دليلاً قاطعاً على عدم كونها مدبِّرة للموجودات الأرضية .

ولأجل أنَّ شِرْك عَبَدة الأجرام كان شركاً في الربوبية والتدبير نرى أنَّ إبراهيم يستعمل في طرح عقيدتهم وردّها لفظ « الربّ » . يقول سبحانه حاكياً عنه : ﴿ فَلَمّا رَأى كَوْكَباً قَالَ هَذا رَبِّي ﴾[1] . وقال أيضاً : ﴿ فَلَمّا رَأى القَمَرَ بازِغاً قَالَ هَذَا رَبّي ﴾[2] فاستعمل لفظة « الرَبّ » فيهما وفي غيرهما من الآيات الواردة في احتجاجه مع المشركين ، ولم يستعمل كلمة « الخالق » ، للفرق الواضح بين التوحيدين وعدم إنكارهم التوحيد الأول وإصرارهم على الشّرك في الثاني .

وأمَّا لفظة « الرّب » في لغة العرب فهي بمعنى المتصرف والمدبّر والمتحمل أمر تربية الشيء ، وكأنه بمعنى الصاحب . وهذه ، أعني التدبير والتصرف ، من لوازم كون الشخص صاحباً ومالكاً . فربّ الضيعة يقوم بأمرها ، وربّ البيت والغنم يقوم بالتصرف اللازم فيهما .

وباختصار ، إنَّ في زعم المشركين أنَّ مقام الخلق غير التدبير وأنَّ الذي يرتبط بالله إنما هو الخلق والإيجاد وأمَّا التدبير فيتعلق بموجودات أخرى غير الله سبحانه وتعالى . فهي المتصرفات فيه وقد فوّض إليها تدبير عالم الطبيعة ، وليست لله تعالى أية دخالة في أمر تدبير الكون وإدارته وتنظيم شؤونه والتصرف فيه .

هذه حقيقة الشّرك في التدبير ووجه الفرق بينه وبين الشّرك في الخالقيا

(١) سورة الأنعام : الآية ٧٦ .

(٢) سورة الأنعام : الآية ٧٧ .

ونرى ذلك الشّرك في كلام (عمر بن لُحَيّ) وهو أول من أدخل الوثنية إلى مكة ونواحيها فقد رأى في سفره إلى البلقاء من أراضي الشام أناساً يعبدون الأوثان وعندما سألهم عن شؤونها قالوا :

« هذه أصنام نَعْبُدُها فَنَسْتَمْطِرُها فَتُمْطِرُنا ، ونَسْتَنْصِرُها فَتَنْصُرُنا ، فقال لهم : أفلا تعطونني منها فأسير بها إلى أرض العرب فيعبدوه » . فاسْتَصْحَب معه صنماً كبيراً باسم « هُبَلْ » ووضعه على سطح الكعبة المُشَرَّفة ودعى الناس إلى عبادته[1] .

وها هنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي إنه لا ينبغي لأحد أن يتصور أنَّ الوثنية تعتقد بأنَّ هذه الأصنام الحجرية والخشبية هي ذاتها المتصرفة والمدبرة للكون إذ لا يصدر ذلك عن عاقل ، بل كانوا يعتقدون بكونها أصناماً للآلهة المدبّرة لهذا الكون فُوّض إليها إدارته . ولما لم تمكن هذه الآلهة المزعومة في متناول أيديهم وكانت عبادة الموجود البعيد عن متناول الحسّ واللمس صعبة التصور ، عمدوا إلى تجسيد تلك الآلهة وتصويرها في أوثان وأصنام ورسوم وأجسام وقوالب من الخشب والحجر ، وصاروا يعبدونها عوضاً عن عبادة أصحابها الحقيقيين وهي الآلهة المزعومة .

ثم إنَّ الاعتقاد بربوبية غير الله سبحانه كما يتصور في مسألة التكوين فَيَعْتَقِد المشرك بكون المَلَك أو الجنّ أو غيرهما متصرفاً في العالم ، فكذلك يتصور في عالم التشريع . فمن أعطى زمام التشريع والتقنين أو الحلال والحرام إلى الإنسان فقد اتخذه ربّاً لنفسه وصاحباً لها ، ولأجل ذلك نرى أنَّ القرآن الكريم يصرّح بأنَّ اليهود والنصارى اتخذوا الأحبار والرهّبان أرباباً لأنفسهم ولم يكن الاعتقاد بربوبيتهم بصورة الإعتقاد بتصرفهم في العالم السُفلي وإنما كان يتجلّى في اتخاذهم أرباباً وأصحاباً لأنفسهم في إطار التقنين ، فاستحلوا ما أحلّوه ، وحرّموا ما حرموه . يقول سبحانه : ﴿ إتّخَذُوا

---

(١) سيرة ابن هشام ، ج ١ ، ص ٧٩ .

أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللهِ ﴾[1] ويقول عزّ وجل : ﴿ وَلاَ تَتَّخِذْ بَعْضَنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللهِ ﴾[2] .

وحصيلة البحث

١ ـ إنَّ ربوبية الله عبارة عن مدبريته تعالى للعالم لا عن خالقيته .

٢ ـ دلّت الآيات التي ذكرناها على أنَّ مسألة التوحيد في التدبير « لم تكن موضع اتفاق ، بخلاف مسألة « التوحيد في الخالقية » وأنَّه كان في التاريخ ثمة فريق يعتقد بمدبريّة غير الله للكون كله أو بعضه ، وكانوا يخضعون أمامها باعتقاد أنها أربابٌ .

٣ ـ وبما أنَّ الربوبية في التشريع غير الربوبية في التكوين فقد تكون بعض الفِرَقِ موحدة في الثاني ومشركة في الأول فاليهود والنصارى تورطوا في « الشرك الربوبي التشريعي » لأنهم أعطوا زمام التقنين والتشريع إلى الأحبار والرهبان وجعلوهم أرباباً من هذه الجهة ، فكأنهم فُوّض أمر التشريع إليهم .

وبذلك يتجلّى أنَّ التوحيد في الربوبية هو الاعتقاد بأنَّ الخير والشّر وتدبير الحياة والكون كلّها بيد الله سبحانه وأنَّ الإنسان بل كل ما في الكون لا يملك لنفسه شيئاً من التدبير ، وأنَّ مصير الإنسان في حياته كلها إليه سبحانه ولو كان في عالم الكون أسباب ومدبرات له ، فكلها جنود له سبحانه يعملون بأمره ويفعلون بمشيئته . ويقابله الشرك في الربوبية وهو تَصَوُّر أن هناك مخلوقات لله سبحانه لكن فَوّض إليها أمر تدبير الكون ومصير الإنسان في حياته تكويناً أو تشريعاً وأنَّه سبحانه اعتزل هذه الأمور بعد خلقهم وتفويض الأمر إليهم .

هذا خلاصة التوحيد والشّرك في مجال الربوبية وإنما الكلام في إقامة الدليل عليه :

---

(١) سورة التوبة : الآية ٣١ .
(٢) سورة آل عمران : الآية ٦٤ .

أدلة التوحيد في الربوبية

١ ـ التدبير لا ينفك عن الخلق

إنَّ النكتة الأساسية في خطأ المشركين تتمثل في أنهم قاسوا تدبير عالم الكون بتدبير أمور عائلة أو مؤسسة وتصوروا أنهما من نوع واحد .

إنَّ تدبيره سبحانه لهذا العالم ليس كتدبير حاكم البلد بالنسبة إلى مواطنيه ، أو ربّ البيت بالنسبة إلى أهله حيث إنَّ ذاك التدبير يتمّ بإصدار الأوامر ، ولكن التدبير في الكون في الحقيقة إدامة الخلق والإيجاد وقد سبق أنَّ الخالقية منحصرة في الله سبحانه فالقول بالتوحيد فيها يستلزم القــول بالتوحيد في التدبير .

توضيح ذلك : إنَّ كل فرد من النظام الإمكاني بحكم كونه فقيراً ممكناً فاقد للوجود الذاتي ، لكن فقره ليس منحصراً في وجوده في بدء تحققه وإنما يستمر هذا الفقر معه في جميع الأزمنة والأمكنة . فهو محتاج في إدامة وجوده بل حتى في علاقاته وروابطه وانسجامه مع مجموع العالم . وذلك أنَّ حقيقة التدبير ليست إلاّ خلق العالم وجعل الأسباب والعلل بحيث تأتي المعاليل والمُسَبَّبات دُبُر الأسباب وعقيب العلل ، وبحيث تظهر أجزاء الكون إلى الوجود وراء بعضها البعض تباعاً ، وبحيث يؤثر بعضها في البعض الآخر حتى يصل كل موجود إلى كماله المناسب وهدفه المطلوب فإذا كان المراد من التدبير هو هذا فهو بعينه عبارة عن مسألة الخلق ، فكيف يمكن أن نعتقد بأنَّ التدبير مغاير للخلق ونعتبرهما أمرين مختلفين .

إنَّ تدبير الوردة ليس إلاّ تكونها من المواد السُكّرّية في الأرض ثم توليدها الأوكسجين في الهواء إلى غير ذلك في عشرات الأعمال الفيزيائيّة والكيميائية في ذاتها ، وليست كل منها إلاّ شعبة من الخلق . ومثلها الجنين مذ تكونه في رحم الأم ، فلا يزال يخضع لعمليات التفاعل والنمو حتى يخرج من بطنها ، وليست هذه التفاعلات إلاّ شعبة من عملية الخلق وفرع منه وإيجاد بعد إيجاد .

ولأجل وجود الصلة الشديدة بين التدبير والخلق نرى أنه سبحانه بعدما يذكر مسألة خلق السّموات والأرض يطرح مسألة تسخير الشمس والقمر[1] الذي هو نوع من التدبير .

ومن هذا الطريق يوقفنا القرآن الكريم على حقيقة التدبير الذي هو نوع من الخلق وقد عرفت أن لا خالق إلّا الله .

٢ ـ وحدة النظام دليل على وحدة المُدَبِّر

إنَّ مطالعة كل صفحة من صفحات الكتاب التكويني العظيم يقودنا إلى وجود نظام موحّد وكأنَّ أوراق الكتاب التكويني ـ على غرار الكتاب التدويني شُدّ بعضه إلى بعض بيد واحدة وأخرجت في صورة موحدة .

إنَّ القوانين والسنن الحاكمة على الموجودات الطبيعية كليّة وشاملة ، بحيث لو أُتيح لأحد أن يكشف ناموساً طبيعياً في نقطة من نقاط الكون فهو يكشف قانوناً كلياً سائداً على النظام من غير فرق بين أرضيّه وفَلَكِيّه .

إنَّ وحدة النظام وشمول السنن تقودنا إلى موضوعين :

١ ـ ليس للعالَم إلّا خالق واحد .

٢ ـ ليس للعالم إلّا مُدَبّر واحد .

وعند ذلك يتجلى مفاد قوله سبحانه : ﴿ **ألا لَهُ الخَلْقُ والأَمْرُ تَبارَكَ الله رَبُّ العَالَمِينَ** ﴾[2] .

إنَّ جملة « له الخلق » إشارة إلى التوحيد في الخالقية .

وجملة « والأمر » إشارة إلى التوحيد في التدبير الذي هو نوع من الحاكمية .

وباختصار ، إنَّ وحدة النظام وانسجامه وتلاحمه لا تتحقق إلّا إذا كان الكون بأجمعه تحت نظر حاكم ومدبر واحد ولو خضع الكون لإدارة مدبرين ،

---

(١) سورة الأعراف : الآية ٥٤ ، سورة الرَّعد : الآية ٣ .

(٢) سورة الأعراف : الآية ٥٤ .

لما كان من النظام المُوَحّد أي أثر لأن تعدد المدبِّر والمنظِّم ـ بحكم اختلافهما في الذات أو في المُصَنِّفات والمُشَخِصات ـ يستلزم بالضرورة الاختلاف في التدبير والإدارة ، ويستلزم تعدد التدبير فناءَ النظام الموحد وغيابه .

وبعبارة أخرى ، إنَّ المدبِرَيْن إن كانا متساويين من كل الجهات لم يكن هنا اثنينية في المدبر ، وإن لم يكونا متساويين بل يكون هناك اختلاف بينهما في الذات أو في عوارضها فالاختلاف فيها يؤثر اختلافاً في التدبير وهو خلاف الحسّ .

إلى هنا خرجنا بهاتين النتيجتين :

الأولى : التدبير نوع من الخلق ، والتوحيد في الثاني يلازمه في الأول .

الثانية : إن وحدة النظام وانسجامه وتلاصقه وتماسكه كاشف عن وحدة التدبير والمُدَبِّر .

إجابة عن إشكال

إنَّ هناك إشكالاً دارجاً في الألسن وهو إنَّ الأرباب المفروضين وإن كانوا متكثري الذوات ومتغايريها ويؤدي ذلك بالطبع إلى اختلاف الأفعال وتدافعها ، لكن من الممكن أن يتواطؤا على التسالم وهم عقلاء ، ويتوافقوا على التلاؤم رعاية لمصلحة النظام الواحد وتحفظاً على بقائه . هذا هو الإشكال .

وأمّا الإجابة فبوجود الفرق الواضح بين العقلاء والأرباب المفروضين فإنَّ عمل العقلاء مبني على علومهم وليست هي إلّا قوانين كلية مأخوذة من النظام الخارجي الجاري في العالم . فللنظام الخارجي نوع تقدم على تلك الصور العلمية وهي تابعة لنفس النظام الخارجي ، فعند ذلك يتصالح العقلاء المتنازعون حسب ما تنكشف لهم المصلحة ، فيأخذون بالطريق الوسط الذي تجتمع فيه مصالحهم وأغراضهم وغاياتهم . هذا هو حكم العقلاء المتنازعين

أولاً فالمتنازلين ثانياً حسب تطابق أعمالهم على النظام السائد .

وأما الأرباب المفروضون فالأمر فيهم على العكس لأن الكيفية الخارجية تتبع علمهم لما عرفت من أنَّ التدبير ليس منفكاً عن الخلق والإيجاد ، وليس شأنهم شأن مُدَراء الدوائر والمنشآت حيث إنَّ شأنهم التبعية للسنن السائدة فيها كما عرفت ، فإنَّ تدبير الآلهة تدبير تكويني ينشأ عن الخلق والإيجاد ولو بقاءً لا حدوثاً ، فعند ذلك يكون الخارج تابعاً لعلمهم لا أنهم يتبعون السنن الموجودة فيها . وعلى ضوء ذلك فلا معنى للتوافق في التدبير .

وباختصار هناك فرق بين تدبير خال عن الإيجاد والخلق كرئيسين بالنسبة إلى مرؤوسيهما ، فيمكن تصالحهما على كيفية الإستفادة منهـا ، وبين تدبيرٍ ملازم للخلق والإيجاد وإدامة الحياة واستمرار الوجود ، فالرئيس في الأول يقتفي السنن السائدة والرئيس في الثاني يوجد السنن ويبدعها .

٣ ـ القرآن والتّوحيد في الرّبوبية

إنَّ القرآن الكريم ينكر أي مدبّر سوى الله تعالى ويستدلّ على ذلك ببرهان ذي شقوق وقد جاء البرهان ضمن آيتين ، تتكفل كل واحدة منهما ببيان بعض الشقوق منه ، وإليك الآيتين :

﴿ لَوْ كَانَ فيهِما آلِهَةٌ إلاَّ الله لَفَسَدَتا فَسُبْحانَ الله رَبّ العَرْشِ عَمّا يَصِفُونَ ﴾(١) .

﴿ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ وَلَعَلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحانَ الله عَمَّا يَصِفُونَ ﴾(٢) .

وأمَّا مجموع شقوق البرهان فبيانها بما يلي :

---

(١) سورة الأنبياء : الآية ٢٢ .

(٢) سورة المؤمنون : الآية ٩٠ .

إنَّ تصور تعدّد المدبر لهذا العالم يكون على وجوه :

١ ـ أن ينفرد كل واحد من الآلهة المدبرة بتدبير مجموع الكون باستقلاله بمعنى أن يعمل كل واحد ما يريده في الكون دونما منازع ، ففي هذه الصورة يلزم تعدّد التدبير ، لأنَّ المدبّر متعدّد ومختلف في الذات ، وهذا يستلزم طروء الفساد على العالم وذهاب الإنسجام المشهود . وهذا ما يشير إليه قوله سبحانه : ﴿ **قُلْ لَوْ كَانَ فِيهما آلهةٌ إلاَّ الله لَفَسَدَتا فَسُبْحان الله رَبّ العَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ** ﴾ .

٢ ـ وإما أن يدبر كل واحد قسماً من الكون الذي خلقه وعندئذٍ يجب أن يكون لكل جانب من الجانبين نظام خاص مغاير لنظام الجانب الآخر وغير مرتبط به أصلاً وعندئذٍ يلزم انقطاع الارتباط وذهاب الانسجام من الكون في حين أننا لا نرى في الكون إلاّ نوعاً واحداً من النظام يسود كل جوانبه من الذرَّة إلى المجرَّة وإلى هذا الشق أشار بقوله في الآية الثانية : ﴿ **إذاً لَذَهَبَ كُلّ إله بِما خَلَقَ** ﴾ .

٣ ـ أن يتفضل أحد هذه الآلهة على البقية ويكون حاكماً عليهم ، ويُوَحّد جهودهم وأعمالهم ، ويسبغ عليها الانسجام ، وعندئذٍ يكون الإله الحقيقي هو هذا الحاكم دون البقية وإلى هذا يشير قوله سبحانه : ﴿ **وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلىٰ بَعْضٍ** ﴾ .

فتلخص أنَّ الآيتين بمجموعهما تشيران إلى برهان واحد ، ذي شقوق تتكفل كل واحدة منهما ببيان بعضها .

التوحيد في التدبير في أحاديث أئمة أهل البيت (ع)

جاءت الأحاديث عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) حول هذا القسم من التَّوحيد مركزة على الدلائل التي تقدم ذكرها .

يقول الإمام الصادق (عليه السلام) : « فلما رأينا الخلقَ منتظماً والفُلك جارياً ، واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر ، دلّ صحة الأمر

والتدبير ، وائتلاف الأمر على أنّ المدبر واحد »[1] .

وسأل هشام بن الحَكَم الإمام الصادق (عليه السلام) : « ما الدليل على أنَّ الله واحد؟» قال: « إتصالُ التدبير وتمامُ الصُّنع كما قال الله عزّ وجل : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتا ﴾ »[2] .

سؤال وجواب

إنَّ التَّوحيد في التدبير وأنَّه لا مدبر سواه لا يجتمع مع تصريح القرآن بوجود مدبرات في الكون يقول سبحانه : ﴿ فَالمُدَبِّراتِ أمراً ﴾[3] ويقول عز وجل : ﴿ وَهُوَ القَاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُم حَفَظَةً ﴾[4] . ولا شك أنَّ هؤلاء الحفظة إذ يراقبون البشر ويحفظونهم من الشر ، فلا محالة يكونون مدبرين لهم بنحو ما .

والجواب عنه بما عرفته منا غير مرة من أنَّ معنى التَّوحيد في الخالقية أو الربوبية ليس كونه سبحانه خالقاً لجميع الأشياء مباشرة وبلا سبب ولا مدبر كذلك ، بل معناه أنَّه ليس في الكون خالق أو مدبر مستقل سواه ، وأنَّ قيام الأشياء الأخرى بدور الخلقة والتدبير هو على وجه التبعية لإرادته سبحانه . والإعتراف بمثل هذه المدبرات لا يمنع من انحصار التدبير الإستقلالي في الله سبحانه . ومن له أدنى إلمام بألف باء المعارف والمفاهيم القرآنية يقدر على الجمع بين تلكما الطائفتين من الآيات كما أوضحنا ذلك عند البحث عن الخالقية ، ولأجل إيضاح الحال نأتي بكلام العلاّمة الطباطبائي في المقام .

---

(١) توحيد الصدوق ، ص ٢٤٤ .
(٢) المصدر السابق ، ص ٢٥٠ .
(٣) سورة النَّازعات : الآية ٥ .
(٤) سورة الأنعام : الآية ٦١ .

الملائكة وسائط في التدبير

الملائكة وسائط بينه تعالى وبين الأشياء بدءاً وعوداً ، على ما يعطيه القرآن الكريم ، بمعنى إنّهم أسباب للحوادث فوق المادية في العالم المشهود قبل حلول الموت والإنتقال إلى نشأة الآخرة ، وبعده .

أمّا في العود ، أعني حال ظهور آيات الموت وقبض الروح وإجراء السؤال وثواب القبر وعذابه ، وإماتة الكل بنفخ الصور وإحيائهم بذلك مجدداً ، والحشر وإعطاء الكتاب ووضع الموازين ، والحساب ، والسوق إلى الجنة أو النار فوساطتهم فيها غنية عن البيان . والآيات الدّالة على ذلك كثيرة لا حاجة إلى إيرادها والأخبار المأثورة فيها عن النبي وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) فوق حدّ الإحصاء . وكذا وساطتهم في مرحلة التشريع من النزول بالوحي ودفع الشياطين عن المداخلة فيه ، وتسديد النبي ، وتأييد المؤمنين وتطهيرهم بالإستغفار .

وأمّا وساطتهم في تدبير الأمور في هذه النشأة فيدل عليها قوله سبحانه : **﴿ والنَّازِعَاتِ غَرْقاً * والنَّاشِطاتِ نَشْطاً * والسَّابِحاتِ سَبْحاً * فالسَّابِقَات سَبْقاً * فالمُدبِّراتِ أَمْراً ﴾**[1] .

فإنَّ المراد من « النّازعات » التي أقسم بها القرآن هو الملائكة التي تنزع الأرواح من الأجساد ، و« غَرْقاً » كناية عن الشـديد في النزع . والمراد من « الناشطات » التي تخرج الأرواح برفق وسهولة . و« السابحات » النازلة من السماء مسرعة والسبح الإسراع في الحركة كما يقال للفرس سابح إذا أسرع في جَرْيه . و« السابقات » نَفْسُ الملائكة لأنها سبقت ابن آدم بالخير والإيمان والعمل الصالح و« فالمُدبِّرات أمراً » الملائكة المدبرة لأمور الكون .

فشأن الملائكة أن يتوسطوا بينه تعالى وينفذوا أمره كما يستفاد من قوله

---

(١) سورة النّازعات : الآيات ١ ـ٥ .

تعالى : ﴿ بَلْ عِبادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴾[٢]
وقوله : ﴿ يَخافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ وَيَفعلُونَ ما يُؤْمَرُونَ ﴾[٣] .

ولا ينافي ما ذكرنا (توسطهم بينه تعالى وبين الحوادث وكونهم أسباباً تستند إليها الظواهر الكونية) إسناد الحوادث إلى أسبابها القريبة المادية فإنَّ السببية طولية لا عَرْضية فإنَّ السبب القريب سبب للحادث ، والسبب البعيد سبب للسبب .

كما لا ينافي توسطهم واستناد الحوادث إليهم ، استناد الحوادث إلى الله تعالى ، وكونه هو السبب الوحيد لها جميعاً على ما يقتضيه توحيد الربوبية فإنَّ السببية طولية كما سمعت لا عرضية . ولا يزيد استناد الحوادث إلى الملائكة استنادها إلى أسبابها الطبيعية القريبة ، وقد صَدّق القرآن الكريم استناد الحوادث إلى الحوادث الطبيعية كما صدّق استنادها إلى الملائكة .

وليس لشيء من الأسباب استقلال في مقابله تعالى حتى ينقطع عنه فيمنع ذلك استناد ما استند إليه ، إلى الله سبحانه على ما يقول به الوثنية من تفويضه تعالى تدبير الأمر إلى الملائكة المقربين . فالتوحيد القرآني ينفي الإستقلال عن كل شيء من كل جهة ، فالملائكة لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضرّاً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً .

فَمَثَل الأشياء في استنادها إلى الأسباب المترتبة : القريبة والبعيدة ، وانتهائها إلى الله سبحانه بوجه بعيد ، كمثل الكتابة يكتبها الإنسان بيده وبالقلم ، فللكتابة استناد إلى القلم ثم إلى اليد التي توسلت إلى الكتابة بالقلم ، وإلى الإنسان الذي توسل إليها باليد والقلم . والسبب الحقيقي هو الإنسان المستقل بالسببية من غير أن ينافي سببيته ، استناد الكتابة بوجه إلى اليد والقلم[١] .

---

(١) سورة الأنبياء : الآية ٢٧ .
(٢) سورة النّمل : الآية ٥٠ .
(٣) الميزان ، ج ٢٠ ، صفحة ١٨٣ ـ ١٨٤ بتلخيص .



التوحيد في الحاكمية
(٦)

إنحصار حق الحاكمية في الله سبحانه

إنَّ التوحيد في الحاكمية من شؤون التوحيد في الربوبية فإنَّ الربَّ بما أنَّه صاحب المربوب ومالكه ، وبعبارة ثانية خالقه وموجده من العدم ، له حق التصرف والتسلط على النفوس والأموال وإيجاد الحدود في تصرفاته . وهذا يحتاج إلى ولاية بالنسبة إلى المُسَلّط عليه ، ولولا ذلك لعُدّ التصرف تصرفاً عدوانياً . وبما أنَّ جميع الناس أمام الله سواسية ، والكل مخلوق ومحتاج إليه لا يملك شيئاً حتى وجوده وفعله وفكره ، فلا ولاية لأحد على أحد بالذات والأصالة ، بل الولاية لله المالك الحقيقي للإنسان والكون والواهب له وجوده وحياته كما يقول سبحانه : ﴿ **هُنالِكَ الوَلَايَةُ لله الحَقُّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَاباً وَخَيْرٌ عُقْباً** ﴾[1] .

والإستدلال بهذه الآية على انحصار الولاية في الله سبحانه مبني على أنْ يكون إسم الإشارة « هنالك » إشارة إلى الوقت الذي يتنازع فيه الكافر والمؤمن في هذه الدنيا ، وأنْ تكون الولاية بمعنى تولي الأمور فهو الذي يتولى أمر عباده[2] .

---

(١) سورة الكهف : الآية ٤٤ .

(٢) لاحظ مجمع البيان ج ٣ ، ص ٤٧٢ .

وعلى هذا فالحاكمية خاصة بالله سبحانه وهي منحصرة فيه وتُعد من مراتب التّوحيد ولك أنْ تستظهر هذه الحقيقة من الآيات التالية :

﴿ إنِ الحُكْمُ إلاّ لله يَقُصُّ الحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الفاصِلِينَ ﴾[1] .

﴿ ألا لَهُ الحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ الحَاسِبِينَ ﴾[2] .

﴿ لَهُ الحَمْدُ في الأُولى والآخِرَةِ وَلَهُ الحُكْمُ وإليهِ تُرْجَعُونَ ﴾[3] .

هذا من جانب ، ومن جانب آخر إنَّ وجود الحكومة في المجتمع أمر ضروري . والمراد الحكومة التي تصون الحريات الفردية إلى جانب المصالح الاجتماعية ، وتسعى إلى تنظيم الطاقات وتنمية المواهب ، وتوقف أبناء المجتمع على واجباتهم، وتجري القوانين والسُّنن الإلهية والبشرية . ومن المعلوم أنَّ تجسيم الحكومة وتجسيدها في الخارج وممارسة الإمرة ليس من شأنه سبحانه بل هو شأن من يماثل المحكوم في الجنس والنوع ويشافهه ويقابله مقابلة الإنسان للإنسان . وعلى ذلك ، فوجه الجمع بين حصر الحاكمية في الله سبحانه ولزوم كون الحاكم والأمير بشراً كالمحكوم ، هو لزوم كون من يمثل مقام الإمرة مأذوناً من جانبه سبحانه لإدارة الأمور والتصرف ، في النفوس والأموال ، وأنْ تكون ولايته مستمدة من ولايته سبحانه ومنبعثة منها ولولا ذلك لما كان لتنفيذ حكمه جهة ولا دليل .

وإنْ شئت قلت ، إنَّ المقصود هو حصر الولاية التي تنبعث منها الحاكمية في الله سبحانه ، لا حصر الإمرة والتصدي لتنظيم البلاد ، وإقرار الأمن في المجتمع . فالولاية وحق الحاكمية له سبحانه ، وعلى ضوء ذلك يجب أنْ يكون المتمثل بها منصوباً من قبله سبحانه باسمه الخاص أو بوصفه المخصوص .

---

(١) سورة الأنعام : الآية ٥٧ .

(٢) سورة الأنعام : الآية ٦٢ .

(٣) سورة القصص : الآية ٧٠ .

ولأجل ذلك نجد أنَّ أُمة كبيرة من جنس البشر تولوا منصة الحاكمية من جانب الله سبحانه وإذنه الخاص ، يديرون شؤون الحياة الإجتماعية للإنسان . وفي ذلك يخاطب الله نبيّه داود ويقول :

﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالحَقِّ وَلاَ تَتبِعِ الهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ ﴾(1) .

إنَّ الآية الكريمة وإنْ كانت واردة في تنصيب داود على القضاء ، لكن نفوذ قضائه كان ناشئاً من حاكميته الواسعة التي تشمل الحكم والإمرة بحيث كان نفوذ قضائه من لوازمها وفروعها . ولم يكن القضاء في تلك الأعصار منفصلاً عن سائر شؤون الحكومة ولم يكن شأن داود منحصراً في بيان الأحكام والمعارف ، بل كان يتمتع بسلطة تامة تشمل التنفيذية والقضائية ، بل التشريعية أيضاً بوحي من الله سبحانه . يقول سبحانه : ﴿ وَقَتَلَ دَاوُدُ جَالُوتَ وَآتَاهُ اللهُ المُلْكَ والحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشاءُ وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ ﴾(2) .

قال العلامة الطباطبائي : ويدل على اختصاص خصوص الحكم التشريعي به تعالى قوله : ﴿ إِنِ الحُكْمُ إِلاَّ للهِ أَمَرَ أَن لا تَعْبُدوا إِلاَّ إِيّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّم ﴾(3) . فالحكم لله لا يشاركه فيه غيره على ظاهر ما يدل عليه غير واحد من الآيات ، غير أنه سبحانه ربما ينسب الحكم وخاصة التشريعي منه في كلامه إلى غيره ، كقوله تعالى : ﴿ يَحْكُمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ مِنْكُم ﴾(4) ، وقوله للنبيّ : ﴿ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُم بِما أَنْزَلَ اللهُ ﴾(5) . وقوله تعالى : ﴿ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللهُ ﴾(6) وقوله : ﴿ يَحْكُمُ بِهـا النَبِيُون ﴾(7) إلى غير ذلك

---

(1) سورة ص : الآية ٢٦ .
(2) سورة البقرة : الآية ٢٥١ .
(3) سورة يوسف : الآية ٤٠ .
(4) سورة المائدة : الآية ٩٥ .
(5) سورة المائدة : الآية ٤٩ .
(6) سورة المائدة : الآية ٤٨ .
(7) سورة المائدة : الآية ٤٤ .

من الآيات ، فإذا انضم هذا القسم من الآيات إلى القسم الأول الحاصر له بالله سبحانه يفيد أنَّ الحكم الحق لله سبحانه بالأصالة وأوّلاً لا يستقل به أحد غيره ، ويوجد لغيره بإذنه وبالعرض ثانياً ، ولذلك عدّ تعالى نفسه أحكم الحاكمين وخيرهم لأنه لازم الأصالة والإستقلال فقال : ﴿ أَلَيْسَ اللهُ بِأَحْكَمِ الحَاكِمِينَ ﴾[1] وقال : ﴿ وَهُوَ خَيْرُ الحَاكِمِينَ ﴾[2] ، وعمّ الحكم التكويني فلا يوجد ـ على ما أذكر ـ ما يدل على نسبته إلى غيره ، وإنْ كان معاني عامة الصفات والأفعال المنسوبة إليه تعالى لا تأبى عن الإنتساب إلى غيره انتساباً إذنياً ، كالعلم والقدرة والحياة والخلق والرزق ، والإحياء والمشيئة التي انتسبت إلى غيره سبحانه في آيات كثيرة ، ولعل عدم نسبة الحكم التكويني إلى غيره سبحانه لحُرْمَةِ جانبه تعالى ، لإشعار هذا الوصف بنوع من الإستقلال الذي لا مُسَوّغ لنسبته إلى هذه الأسباب المتوسطة . ونظيرها في ذلك ألفاظ البديع والبارىء والفاطر وألفاظ أخرى تجري مجراها في الإشعار بمعاني تنبىء عن نوع من الإختصاص ، وإنما كُفّ عن استعمالها في غير مورده تعالى رعاية لحُرمة ساحة الربوبية[3] .

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة وهي إنَّ الحاكمية فرع الولاية على المحكوم ، ولا ولاية إلاّ لله سبحانه . فلا حكومة إلاّ له . غير أن تجسيد الحكومة في المجتمع ، بمعنى الإمرة عليه ، ليس من شؤونه سبحانه ، بل يقوم به المأذون من جانبه إمَّا بالإسم كما مرَّ في حق داود ، أو بالوصف والعنوان كما هو الحال في حق العلماء والفقهاء الذين لهم الحكم والإمرة عند غَيْبة النبي أو الإمام المنصوص عليه بالإسم .

وعلى هذا فالحكومات القائمة في المجتمعات يجب أنْ تكون شرعيتها مستمدة من ولايته سبحانه وحكمه بوجه من الوجوه ، وإذا كانت علاقتها

---

(١) سورة التين : الآية ٨ .

(٢) سورة الأعراف : الآية ٨٧ .

(٣) الميزان ج ٧ ص ١١٦ ـ ١١٧ . وسيوافيك معنى الحُكم التكويني عند البحث عن القضاء والقدر التكويني ، فإن الحكم التكويني هو القضاء التكويني .

منقطعة غير موصولة به سبحانه فهي حكومات طاغوتية لا قيمة لها ، فلا حاكمية لأحد على أحد إلّا من حكَّمَهُ الله على الإنسان في ظل شروط خاصة من العدل والقسط ورعاية الأحكام الإلهية .

* * *



التَّوحيد في الطَّاعة
(٧)

إنحصار حق الطَّاعة في الله سبحانه

إنَّ انحصار حق الطَّاعة في الله سبحانه من شؤون انحصار الرّبوبية فيه سبحانه . فإنَّ الربَّ بما هو صاحب الإنسان ومدبر حياته ومخطط مساره ، وخالقه على وجه ، له حق الطاعة كما له حق الحاكمية ، فليس هناك مُطاع بالذات إلَّا هو فهو الذي يجب أنْ يُطاع ويمتثل أمره ولا يجب إطاعة غيره إلّا إذا كان بإذنه وأمره .

وبعبارة أخرى ، إنَّ المالك للوجود بأسره وربّ الكون الذي منه وإليه الإنسان يجب أنْ يُطاع دون سواه . والمراد من الطاعة هو أنْ نضع ما وهبنا من الآلاء ، حتى وجودنا وإرادتنا ، في الموضع الذي يرضاه . والمروق من هذه الطَّاعة عدوان على المولى وظلم له ، الذي يقبحه العقل .

وأمَّا غيره تعالى ، فبما أنَّه لا دخْل له في وجود الإنسان وحياته ونعمه وآلائه بل هو أيضاً إنسان محتاج مثله ، فلا يتصور له حق الطاعة إلّا إذا أمر المطاع بالذات بإطاعته .

ولأجل ذلك نجد الآيات على صنفين صنف يعرفه سبحانه مطاعاً ويقول : ﴿ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرانَكَ رَبَّنا وإلَيْكَ المَصِير ﴾[١] .

---

(١) سورة البقرة : الآية ٢٨٥ .

وصنف يعطف على إطاعة الله سبحانه إطاعة رسوله ولكن يجعل لزوم إطاعته مقيداً بإذنه سبحانه ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللهِ ﴾[1] ويقول : ﴿ وَمَنْ أَطَاعَ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ ﴾[2] .

لا شك أنَّ الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله) ، وأولي الأمر ، والوالدين ، وغيرهم يجب طاعتهم ، وتحرم معصيتهم ومخالفتهم ، لكن وجوب إطاعتهم إنما هو بأمر من الله سبحانه ولولا أمره لما كان لأحد على أحد حقّ الطاعة وبذلك تقدر على تصنيف الآيات وجمعها .

نعم ، ليست طاعة الرسول منحصرة في سماع الأحكام التي جاء بها والعمل على طبقها ، بل للرسول الأعظم مناصب وراء بيان الوحي وتبيين الأحكام ، ووراء تعليم القرآن وتلاوة آياته ، ومنها إصدار الأوامر والنواهي إلى المؤمنين في مختلف شؤون الحياة فإذا أمر بتجهيز الجيش والنفر إلى الجهاد ومكافحة الظالمين فله حق الطاعة عليهم ، ومن خالفه فقد خالف الرسول وعصاه . وهذا بخلاف ما إذا بلّغ الرسول أحكام الله ورسالاته إلى الناس كالصلاة والصيام فتركهما يُعَدّ معصية لله سبحانه لا معصية للرسول . فيجب على المُوَحّد الإمعان في هذه المجالات المختلفة ويعترف :

أوّلاً : إنَّ الطّاعة على وجه الإطلاق مختصة بالله سبحانه ولا طاعة لغيره بالذات .

وثانياً : إنَّ الرسول الأعظم له مقامات فهو في مقام مبلغ وبشير ونذير ، كما في إبلاغ رسالاته . وهو في الوقت نفسه في مقام آخر آمِر وناهٍ له حق الأمر والنهي ، كما هو في مقام ثالث فاصل للخصومات وقاض بين الناس يجب تنفيذ حكمه . وتمييز هذه المقامات غير خفي لمن أمْعَن وَتَدَبّر .

* * *

(١) سورة النساء : الآية ٦٤ .

(٢) سورة النساء : الآية ٨٠ .

التوحيد في التشريع
(٨)

انحصار حق التقنين والتّشريع في الله سبحانه

إنَّ التَّوحيد في التشريع من فروع التَّوحيد في الربوبية ، فإذا كان الله سبحانه هو الربُّ والمدبّر والمدير للكون والإنسان ، والمالك والصاحب فلا وجه لسيادة رأي أحد على أحد . لأن النَّاس في مقابلة سبحانه سواسية كأسنان المشط فلا فضل لأحد على أحد من حيث هو هو .

وبعبارة أخرى إنَّ المُشَرّع والمُقنّن لا ينفك تشريعه وتقنينه عن إيجاد الضيق على الفرد والمجتمع ، فينهى عن شيء تارة ويُسَوّغه أُخرى ، ويعاقب على العصيان والمخالفة . ومن المعلوم أنَّ هذا العمل يتوقف على ولاية المقنن على الفرد أو المجتمع ولا ولاية لأحد على أحد إلاَّ الله سبحانه . فلأجل ذلك لا مناص من القول بأنَّ التقنين والتشريع الذي هو نوع تدبير لحياة الفرد والمجتمع مختص بالله سبحانه وليس لأحد ذلك الحق .

وعلى هذا الأساس لا يوجد في الإسلام أي سلطة تشريعية لا فردية ولا جماعية ولا مشرّع إلاَّ الله وحده ، وأمَّا الفقهاء والمجتهدون فليسوا بمشرعين بل هم متخصصون في معرفة تشريعه سبحانه ووظيفتهم الكشف عن الأحكام بعد الرجوع إلى مصادرها وجعلها في متناول الناس .

وأمَّا ما تُعُورف في القرن الأخير من إقامة مجالس النواب أو الأُمة أو

الشورى في البلاد الإسلامية ، فليست لها وظيفة سوى التخطيط لإعطاء البرامج للمسؤولين في الحكومات في ضوء القوانين الإلهية لتنفيذها . والتخطيط غير التقنين كما هو واضح .

وعلى ذلك فهناك مُقَنّن وَمُشَرّع وهو الله سبحانه ، كما أنَّ هناك مُبَيّن وكاشف عن القوانين وهو الفقيه ، وهناك جماعة الخبراء الواقفون على المصالح والمفاسد وشأنهم التخطيط والبرمجة في مجالات الزراعة والتنمية والاقتصاد والصناعة وغير ذلك ممَّا لا تتم الحياة في هذه العصور إلّا به وهم نواب الأمة ووكلاؤهم في تلك المجالس .

ثم إنَّ هناك آيات في الذكر الحكيم تدل بوضوح على اختصاص التشريع بالله سبحانه ، نذكر بعضاً منها :

قال سبحانه : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ الله فَأُولئِكَ هُمُ الكافِرُونَ ﴾[1] .

وقال سبحانه : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ الله فَأُولئِكَ هُمُ الظالِمُونَ ﴾[2] .

وقال سبحانه : ﴿ وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ الله فِيْهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ الله فَأُولئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ ﴾[3] .

فهذه المقاطع الثلاثة تعرب عن انحصار حق التقنين بالله سبحانه وذلك لأنه يصف كل من حكم بغير ما أنزل الله تارة بالكفر وأخرى بالظلم وثالثة بالفسق ، فهم كافرون لأنهم يخالفون التشريع الإلهي بالرّدِ والإنكار والجحود ، وظالمون لأنهم يسلّمون حق التقنين الذي هو مختص بالله سبحانه إلى غيره ، وفاسقون لأنهم خرجوا بهذا الفعل عن طاعة الله تعالى .

---

(١) سورة المائدة : الآية ٤٤ .
(٢) سورة المائدة : الآية ٤٥ .
(٣) سورة المائدة : الآية ٤٧ .

وباختصار ، يَعُدّ الحُكْمَ صنفين : حكم الله تبارك وتعالى وحكم الجاهلية ويقول : ﴿ أَفَحُكْمَ الجاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ الله حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾[1] .

« فالحكم حكمان ، حكم الله وحكم أهل الجاهلية فمن أخطأ بحكم الله حكم بحكم أهل الجاهلية »[2] .. .

وعلى ضوء ذلك فالسلطات التشريعية السائدة في العالم ، إذا كان تشريعها مطابقاً لتشريع الله سبحانه فهو حكم الله ، ولو أضيف إلى المجالس فقد سبقه التشريع الإلهي ولم يكن حاجة لتشريعه . وإن كان على خلافه فهو حكم الجاهلية حسب النصّ الشريف .

نعم ها هنا أسئلة حول اختصاص التشريع بالله سبحانه نترك الإجابة عنها إلى الأبحاث الفقهية . ولكن نأتي بنكتة وهي إنَّ حق التشريع على العباد من شؤون الربوبية فمن أعطى زمام التشريع إلى غيره سبحانه فقد اتخذه ربّاً ولو في بعض الشؤون لا كلّها . ولأجل ذلك نرى أنه سبحانه يرمي اليهود والنصارى بأنهم ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ الله وَالمَسِيحَ بْنَ مَرْيَمَ ﴾[3] ولم يكن اتّخاذهم أرباباً لأجل عبادتهم بل لأجل دفع حق التشريع إليهم .

روى الثعلبي في تفسيره عن علي بن حاتم قال : « أتيت رسول الله (صلى الله عليه وآله) وفي عنقي صليب من ذهب فقال لي : يا علي إطرح هذا الوثن من عنقك فطرحته ثم انتهيت إليه وهو يقرأ من سورة البراءة هذه الآية : ﴿ اتّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْباباً ﴾ حتى فرغ منها فقلت له : إنَّا لسنا نعبدهم فقال : أليس يحرمون ما أحلّ الله فتحرّمونه ويحلّون ما حرّم الله فتستحلّونه قال : فقلت : بلى . قال : فتلك عبادتهم » .

---

(١) سورة المائدة : الآية ٥٠ .

(٢) من لا يحضره الفقيه ، ج ٣ ، ص ٣ .

(٣) سورة التوبة : الآية ٣١ .

ورُوي عن الباقر والصادق (عليهما السلام) أنهما قالا : « أما والله ما صاموا ولا صَلُّوا ولكنهم أحَلّوا لهم حراماً وحَرّموا عليهم حلالاً ، فاتَّبَعوهم وعَبَدوهم من حيث لا يشعرون »[1] .

* * *

(١) مجمع البيان ج ٣ ، ص ٢٣ . فاتخاذ الرّب وإعطاء زمام التشريع كان على وجه الحقيقة ، وفي تسمية ذلك عبادة نوع تَجَوُّز وتوسع كما سيوافيك في معنى العبادة .

التوحيد في العبادة

(٩)

لا معبود سوى الله

التّوحيد في العبادة ممّا اتفق على اختصاصه بالله سبحانه جميع المسلمين بل الإلهيّين ، فلا يسجل اسم أحد في سِجِلّ الموحدين أو المسلمين إلاّ أن يُخَصّص العبادة بالله وحده فلو عممها له ولغيره ، لا يكون مسلماً ولا موحداً .

وهذه القاعدة الكلية لا يشك فيها أي مسلم ، كيف والقرآن يصرّح بأن الغاية والهدف الأسنى من بعث الأنبياء هو الدعوة إلى التوحيد في العبادة ، قال سبحانه : ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ آعْبُدُوا الله واجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ﴾[١] . وشعار المسلمين من لدن بعثة النبي (صلى الله عليه وآله) إلى يومنا هذا هو تخصيص العبادة بالله سبحانه ، كيف وهم يقرؤون في صلواتهم : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾[٢] . وكانت مكافحة النبي (صلى الله عليه وآله) للثنويين تتركز على هذه النقطة غالباً كما هو ظاهر لمن راجع القرآن الكريم .

وبالجملة ، لا تجد مسلماً ينكر أصل الضابطة والقاعدة بل الكل

---

(١) سورة النّحل : الاية ٣٦ .

(٢) سورة الفاتحة : الآية ٤ .

متفقون على صحتها قائلون بأنّ استحقاق العبادة من شؤون الربوبية ، فمن كان ربّاً فهو مستحق للعبادة ، وإذ لا ربّ سواه فلا معبود سواه . وإنما الكلام في تشخيص مصاديقها وجزئياتها عن غيرها ، وهذه هي المشكلة الوحيدة في هذا الفصل ، فإنّ جلّ من يَعُدّون بعض الأفعال عبادة لم يتوفقوا في تحديد العبادة تحديداً منطقياً يتميز به مصداق العبادة عن غيرها . فلأجل ذلك ضربوا الكل بسهم واحد فخلطوا العبادة بغيرها ، وأجروا على الكل حكم الشّرك . ومن هنا يجب على الباحث الكلامي تحديد مفهوم العبادة حتى يتميز مصداقها عن مصداق غيرها كالخضوع والتعظيم .

وهذا البحث هو البحث الرئيسي في هذا الفصل وليس للباحث غنى عنه ، ونحن نرسل الكلام في الموضوع لما نجد فيه من الأهمية الخاصة في هذه الأعصار .

ما هي العبـادة ؟

لفظ العبادة من المفاهيم الواضحة كالماء والأرض ولكن مع وضوح مفهومها وحضور هذا المفهوم في الذهن يصعب التعبير عنه بالكلمات ، فكما هي واضحة مفهوماً ، كذلك واضحة مصداقاً بحيث يسهل تمييز مصاديقها عن مصاديق التعظيم والتكريم . فتقبيل العاشق دار معشوقته ، أو تراب قبرها بعد موتها لا يوصف بالعبادة ، كما أن ذهاب الناس إلى زيارة من يعنيهم من الشخصيات ، والوفود إلى مقابرهم ، أو الوقوف أمامها احتراماً لا يعد عبادة وإنْ بلغ من الخضوع ما بلغ. ولكن لكي نعطي ضابطة كلية لتمييز المصاديق نأتي بتعاريف ثلاثة تتميز بها العبادة عن التكريم والتعظيم وإليك بيانها .

التعريف الأول

العبادة هي : « الخضوع اللفظي أو العملي الناشىء عن الإعتقاد بألوهية المخضوع له »[1] ويتضح صدق هذا التعريف ببيان أمرين :

---

(١) سيوافيك فيما يأتي معنى الألوهية .

الأول : إنّ العرب الجاهليين الذين نزل القرآن في أوساطهم وبيئاتهم ، بل كل الوثنيين وعبدة الشمس والكواكب والجن ، كانوا يعتقدون بألُوهية معبوداتهم ، ويتخذونها آلهة صغيرة ، وفوقها الإله الكبير الذي نسميه بـ « الله » سبحانه وتعالى .

الثاني : إنَّ العبادة عبارة عن القول أو العمل الناشئين من الإعتقاد بألوهية المعبود ، وإنَّه ما لم ينشأ الفعل أو القول من هذا الإعتقاد ، فلا يكون الخضوع أو التعظيم والتكريم عبادة .

أما الأمر الأول فيدل عليه آيات كثيرة نشير إلى بعضها ، يقول سبحانه :

﴿ الذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ الله إلهاً آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴾[١].

﴿ والذِينَ يَدْعُونَ مَعَ الله إلهاً آخَرَ ﴾[٢] .

﴿ واتَّخَذُوا مِنْ دُونِ الله آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزّاً ﴾[٣] .

﴿ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ الله آلِهَةً أُخْرى ﴾[٤] .

﴿ وإذ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْناماً ءَالِهَةً ﴾[٥] .

فهذه الآيات تشهد على أنَّ دعوة المشركين كانت مصحوبة بالاعتقاد بألوهية أصنامهم وقد فسّر الشرك في بعض الآيات بـ « اتخاذ الإله مع الله » ، وذلك في قوله سبحانه : ﴿ وَأَعْرِضْ عِنِ المُشْرِكِينَ * إنَّا كَفَيْنَاكَ المُسْتَهْزِئِينَ * الذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ الله إلهاً آخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ ﴾[٦] .

---

(١) سورة الحجر : الآية ٩٦ .
(٢) سورة الفرقان : الآية ٦٨ .
(٣) سورة مريم : الآية ٨١ .
(٤) سورة الأنعام : الآية ١٩ .
(٥) سورة الأنعام : الآبة ٧٤ .
(٦) سورة الحجر : الآيات ٩٤ ـ ٩٦ .

وفي آية أخرى يفسّر حقيقة الشّرك بـ « اعتقاد ألوهية المعبود » وذلك في قوله سبحانه : ﴿ أَمْ لَهُمْ إِلَهٌ غَيْرُ اللهِ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[1] . فجعل مِلاك الشّرك الإعتقاد بألوهية غير الله والمراد من الشّرك هنا ، الشّرك في العبادة .

فبهذه الآيات ونظائرها يتجلى بوضوح تام أنَّ شركهم كان بسبب اعتقادهم ألوهية معبوداتهم وبسبب هذا الإعتقاد كانوا يعبدونها ويقدمون لها النذور والقرابين وغير ذلك من التقاليد والسنن العبادية . وبما أنَّ كلمة التَّوحيد تهدم عقيدتهم بألوهية غير الله سبحانه ، كانوا يستكبرون عند سماعها كما قال عزّ وجل : ﴿ إِنَّهُمْ كانُوا إذا قِيلَ لَهُمْ لا إِلهَ إِلَّا اللهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴾[2] أي يرفضون ما قيل لهم ، لأنهم يعتقدون بألوهية معبوداتهم أيضاً ، ويعبدونها لأنها آلهة بحسب تصورهم .

ولأجل هذه العقيدة السخيفة كانوا إذا دُعي الله وحده كفروا به ، وإذا أُشرك به آمنوا كما قال سبحانه : ﴿ ذَلِكُمْ بِأَنَّهُ إذا دُعِيَ اللهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالحُكْمُ للهِ العَلِيِّ الكَبِيرِ ﴾[3] .

وأما الأمر الثاني : فيدل عليه الآيات التي تأمر بعبادة الله وتنهى عن عبادة غيره ، مدلّلة ذلك بأنَّه لا إله إلا الله كقوله سبحانه وتعالى : ﴿ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرُهُ ﴾[4] ومعنى ذلك أنَّ الذي يستحق العبادة هو من كان إلٰهاً ، وليس هو إلاَّ الله . وعندئذٍ فكيف تعبدون ما ليس بإله . وكيف تتركون عبادة الله وهو الإله الذي يجب أن يُعبد دون سواه ؟ وفي هذا المضمون وردت آيات كثيرة أخرى[5] .

---

(١) سورة الطور : الآية ٤٢ .

(٢) سورة الصافات : الآية ٣٥ .

(٣) سورة غافر : الآية ١٢ .

(٤) سورة الأعراف : الآية ٥٩ .

(٥) قد ورد هذا المضمون في عشرة موارد أو أكثر في القرآن الحكيم ويمكن للقارىء الكريم أنْ يراجع لذلك الآيات التالية الأعراف/٦٥ و٧٣ و٨٥ ، هود/٥٠ و٦١ و٨٤ ، الأنبياء/٢٥ ، المؤمنون/٢٣ و٢٢ ، طه/١٤ .

فهذه التعابير التي هي من قبيل تعليق الحكم على الوصف ، تفيد أنَّ العبادة هي الخضوع والتذلّل النابعين من الإعتقاد بألوهية المعبود ، إذ نلاحظ بجلاء كيف أنَّ القرآن استنكر عبادة المشركين غير الله بأنَّ هذه المعبودات ليست بآلهة ، وأنَّ العبادة من شؤون الألوهية ، فإذا تحقق وصف الألوهية في شيء جازت عبادته واتخاذه معبوداً . وحيث أنَّ هذا الوصف لا يوجد إلّا في الله سبحانه وجب عبادته دون سواه .

فإلى هنا اتضح أنَّ الحق في التعريف هو أنْ يقال : « إنَّ العبادة هي الخضوع النابع عن الإعتقاد بألوهية المعبود » وإلى ذلك يشير العلّامة الحجة المرحوم الشيخ محمد جواد البلاغي في تفسيره المسمى بـ « آلاء الرحمن » في معرض تفسيره وتحليله لحقيقة العبادة قال : « العبادة ما يرونه مشعراً بالخضوع لمن يتّخذه الخاضع إلهاً ليوفيه بذلك ما يراه له من حق الإمتياز بالألوهية »[1] .

لقد صَبَّ العلامة البلاغي ما يدركه فطرياً للعبادة في قالب الألفاظ والبيان . والآيات المتقدمة تؤيد صحّة هذا التعريف واستقامته .

التّعريف الثاني

العبادة هي : « الخضوع أمام من يعتقد بأنه يملك شأناً من شؤون وجود العابد وحياته وآجله وعاجله » .

توضيح ذلك : إنَّ العبودية من شؤون المملوكية ومقتضياتها ، فعندما يحسّ العابد في نفسه بنوع من المملوكية ، ويحسّ بالمالكية في الطرف الآخر ، يُفرغ إحساسه هذا ، في الخارج ، في ألفاظ وأعمال خاصة ، وتصير الألفاظ والأعمال تجسيداً لهذا الإحساس ، ويكون كل عمل أو لفظ مُظْهِر لهذا الإحساس العميق ، عبادة .

---

(١) آلاء الرحمن ص ٥٧ ، طبعة صيدا . وقد طبع من هذا التفسير جزءان فقط .

ولا شك أنْ ليس المقصود بالمالكية ، مطلق المالكية ، فالإعتقاد بالمالكية القانونية والإعتبارية لا يكون أبداً موجباً لصيرورة الخضوع عبادة . والبشر في عصور « العبوديات الفردية » بالأمس ، و« العبودية الجماعية » في الحاضر ، لا يعدون امتثالهم لأوامر أسيادهم عبادة . وإنما المقصود من المملوكية هنا ، القائمة على أساس الخلق والتكوين والتسلّط على شأن من شؤون التكوين . فالمالكيات الحقيقية لها مناشىء مختلفة وهاك بيانها :

١ ـ قد يوصف بالمالكية لكونه خالقاً ، ومن هنا يكون الله سبحانه مالكاً حقيقياً للبشر لأنه خالقه وموجده من العدم . ولهذا نجد القرآن الكريم يعتبر جميع الموجودات الشاعرة عبيداً لله ، ويصفهم تعالى بأنه مالكهم الحقيقي وذلك لأنه خلقهم ، إذ يقول سبحانه : ﴿ إنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمٰواتِ والأَرْضِ إلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً ﴾[1] .

ولأجل ذلك أيضاً نجده سبحانه يأمرهم بعبادة نفسه معللاً بأنه هو ربّهم الذي خلقهم دون سواه ، إذ يقول : ﴿ يا أيُّها النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾[2] ويقول جل شأنه : ﴿ ذَلِكُمُ الله رَبُّكُمْ لاَ إلٰهَ إلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيء فَاعْبُدُوهُ ﴾[3] .

٢ ـ ويوصَف بالمالكية لكونه رازقاً ومحيياً ومميتاً ، ولذلك يحس كل إنسان سليم الفطرة بمملوكيته لله تعالى ، لأنّه سبحانه مالك حياته ومماته ورزقه . ومن هنا يلفت القرآن نظر البشر إلى مالكية الله تعالى لرزق الإنسان وأنه تعالى هو الذي يميته وهو الذي يحييه ، ليلفته من خلال ذلك إلى أنّ الله هو الذي يستحق العبادة فحسب ، إذ يقول عزّ من قائل : ﴿ الله الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾[4] . ويقول سبحانه : ﴿ هَلْ لَكُمْ مِمَّا

(١) سورة مريم : الآية ٩٣ .
(٢) سورة البقرة : الآية ٢١ .
(٣) سورة الأنعام : الآية ١٠٢ .
(٤) سورة الروم : الآية ٤٠ .

مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِنْ شُرَكاءَ فِيما رَزَقْناكُمْ ﴾[1] ويقول تعالى : ﴿ هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ ﴾[2] .

٣ ـ ويوصَف بها لكون الشفاعة والمغفرة بيده ، وحيث إنَّ الله تعالى هو المالك للشفاعة المطلقة لقوله تعالى : ﴿ قُلْ لله الشَّفاعَةُ جَمِيعاً ﴾[3] ، ولمغفرة الذنوب لقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إلَّا الله ﴾[4] ، بحيث لا يملك أنْ يشفع أحد لأحد من العباد إلَّا بإذنه ، لذلك يشعر الإنسان في قَرارَة ضميره بأنَّ الله سبحانه مالك مصيره من حيث السعادة الأخروية ، وإذا أحس إنسان بمملوكيةٍ كهذه ومالكيةٍ كتلك ، ثم جَسَّد هذا الإحساس في قالب اللفظ أو العمل ، كان عابداً له بلا ريب .

وإلى ذلك يرجع ما ربما يفسّر العبادة بأنَّها خضوع أمام من يعتقد بربوبيته ، فمن كان خضوعه العملي ، أو القولي أمام أحد نابعاً من الإعتقاد بربوبيته ، كان بذلك عابداً له . ويكون المقصود من لفظة « الرّب » في هذا التعريف هو المالك لشؤون الشيء ، القائم بتدبيره وتربيته .

ويدل على ذلك أنَّ قسماً من الآيات تعلل الأمر بحصر العبادة في الله وحده بأنه الربّ ، فمن ذلك قوله سبحانه : ﴿ وَقالَ المَسِيحُ يا بَنِي إسْرائِيلَ أعبُدُوا اللّهَ رَبّي وَرَبَّكُمْ ﴾[5] . وقوله سبحانه : ﴿ إنّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً واحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاْعْبُدونِ ﴾[6] . وقوله سبحانه ﴿ إنّ الله رَبّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذا صِراطٌ مُسْتَقِيمٌ ﴾[7] . وغير ذلك من الآيات التي تجعل العبادة دائرة مدار

---

(١) سورة الروم : الآية ٢٨ .
(٢) سورة يونس : الآية ٥٦ .
(٣) سورة الزُّمر : الآية ٤١ .
(٤) سورة آل عمران : الآية ١٣٥ .
(٥) سورة المائدة : الآية ٧٢ .
(٦) سورة الأنبياء : الآية ٩٢ .
(٧) سورة آل عمران : الآية ٥١ .

الربوبية[١] .

التعريف الثالث

ويمكننا أنْ نصبَّ إدراكنا للعبادة في قالب ثالث فنقول : العبادة هي « الخضوع ممن يرى نفسه غير مستقل في وجوده وفعله ، أمام من يكون مستقلاً فيهما » . وليس الغني المستقل إلا الله سبحانه ، وقد وصف نفسه تعالى في غير موضع من كتابه بالقيوم قال عز من قائل : ﴿ **الله لا إلهَ إلاّ هُوَ الحَيُّ القَيّومُ** ﴾[٢] وقال سبحانه : ﴿ **وَعَنَتِ الوُجُوهُ لِلْحَيّ القَيُّومِ** ﴾[٣] . ولا يراد منه سوى كونه قائماً بنفسه ، ليس فيه أيّة شائبة من شوائب الفقر والحاجة إلى الغير ، بل كل ما سواه قائم به .

وبعبارة أخرى : العبادة نداء الله تعالى وسؤاله ، والقيام بخضوع في محضره ، وطلب حاجات الدنيا والآخرة منه على أنه الفاعل المختار والمالك الحقيقي لأمور الدنيا والآخرة كلها ، والمتصرف فيها ، فلو نودي موجود آخر بهذا الوصف ، تماماً أو بعضاً ، فالنداء عبادة له وشرك فيه ، والمنادي مشركٌ بلا كلام . فالذي يجب التركيز عليه هو أن نعرف ما هو فعل الله سبحانه ، ونميزه عن فعل غيره وصلاحيته ، حتى لا نقع في ورطة الشرك عند طلب شيء من الأنبياء والأولياء وغيرهم من الناس ، فنقول :

إنَّ من أقسام الشرك هو أنْ نطلب فعل الله تعالى من غيره . ومن المعلوم أنَّ فعل الله تعالى ليس هو مطلق الخلق والتدبير والرزق سواء أكان عن استقلال أم بإذن الله لأنه سبحانه نسبها إلى غيره في القرآن ، بل هو القيام بالفعل مستقلاً من دون استعانة بغيره ، فلو خضع احد أمام آخر بما أنه

---

(١) لاحظ الآيات الكريمات التالية : يونس : الآية ٣ ، الحجر : الآية ٩٩ ، مريم : الآيتان ٣٦ و٦٥ ، الزخرف : الآية ٦٤ .

(٢) سورة البقرة : الآية ٢٥٥ ، وآل عمران : الآية ٢ .

(٣) سورة طه : الآية ١١١ .

مستقل في فعله سواء أكان الفعل فعلاً عادياً كالمشي والتكلم ، أم غير عادي كالمعجزات التي كان يقوم بها سيدنا المسيح (عليه السلام) مثلاً ، من خلق الطّير من الطين وإبراء الأكْمَه والأبرص وإحياء الموتى والإنباء بالمغيّبات ، يُعَدُّ الخضوع عبادة للمخضوع له .

توضيح ذلك إنَّ الله سبحانه غني في فعله ، كما هو غني في ذاته عما سواه ، فهو يخلق ويرزق ويحيي ويميت من دون أنْ يستعين بأحد ـ سواء في أفعاله المباشرية أو التسبيبية ـ أو يستعين في خلقه بمادة قديمة غير مخلوقة له . فلو اعتقدنا بأن أحداً مستغنٍ في فعله العادي وغير العادي عمن سواه ، وأنه يقوم بما يريد من دون استمداد واحتياج إلى أحد حتى الله سبحانه ، فقد أشركناه مع الله واتخذناه نِدّاً له تعالى .

فالمِلاك في هذا التعريف هو « استقلال الفاعل » في فعله ، وعدم استقلاله . والتوحيد بهذا المعنى مما يشترك فيه العالم والجاهل .

نعم ما يدركه المتألّه المثالي من التفاصيل في مورد الإستقلال في المعبود ، وعدمه في العابد على ضوء الأدلة العقلية والكتاب العزيز ، ممَّا يدركه غيره أيضاً بفطرته التي خلق عليها ، فلا يلزم من اختصاص فهم التفاصيل بهذه الطبقة (أي المتألّهين البصيرين) حرمان الجاهليين من فهم معاني العبادة ومشتقاتها الواردة في القرآن ومحاوراتهم العرفية ، فالعبادة بهذا المعنى ـ أي باعتقاد كون المعبود مستقلاً ـ يشترك فيه العالم والجاهل ، والكامل وغير الكامل ، غير أنَّ كل فرد من الناس يفهمه على قدر ما أعطي من الفهم والدرك كما قال سبحانه : ﴿ فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها ﴾[1] وحيث أنَّ الدارج في ألسِنَة المتكلمين في المقام ، التعبير بـ « التفويض » فلنشرح مقاصدهم .

---

(١) سورة الرعد : الآية ١٧ .

ماذا يراد من التفويض ؟

إتّفقت كلمة الموحدين على أنَّ الإعتقاد بالتفويض موجب للشّرك ، وأنَّ الخضوع النابع من ذاك الإعتقاد يُعَدّ عبادة للمخضوع له ، والتفويض يتصور في أمرين :

١ ـ تفويض الله تدبير العالم إلى خيار عباده من الملائكة والأنبياء والأولياء ، ويسمى بالتفويض التكويني .

٢ ـ تفويض الشؤون الإلهية إلى عباده كالتقنين والتشريع ، والمغفرة والشفاعة ، مما يعد من شؤونه سبحانه ويسمى بالتفويض التشريعي .

أمَّا القسم الأول :

فلا شك أنَّه موجب للشرك ، فلو اعتقد أحد بأنَّ الله فوّض أمور العالم وتدبيرها من الخلق والرزق والإماتة ونزول الثلج والمطر وغيرها من حوادث العالم إلى ملائكته أو صالحي عباده ، فقد جعلهم أنداداً له سبحانه ، إذ لا يعني من التفويض إلاّ كونهم مستقلين في أفعالهم ، منقطعين عنه سبحانه فيما يفعلون وما يريدون .

فالأمر دائر بين كون العبد ذا فعل بالإستقلال والإنقطاع عن الله سبحانه[1] أو كونه ذا شأن بأمره تعالى وإذنه ومشيئته ولا قسم ثالث . والأول منهما هو التفويض . وأما الثاني وهو الإعتقاد بأنَّ القديسين من الملائكة والجنّ أو الأنبياء أو الأولياء مدبرون للعالَم بإذنه ومشيئته وأمره وقدرته من دون أنْ يكونوا مستقلين فيما يفعلون ، أو مفوّضين فيما يعملون ، فليس موجباً

(١) وهو قسمان إستقلال العبد في الأفعال الراجعة إلى تدبير العالم والحوادث الواقعة فيه وهو محل البحث . واستقلاله في أفعال نفسه كمَشْيِه وتكلمه وهو ما يأتي البحث عنه في الجبر والتفويض وهو الفصل السّادس من الكتاب .

للشرك ، بل أمره دائر حينئذٍ بين كونه صحيحاً مطابقاً للواقع ـ كما في الملائكة ـ أو غَلَطاً مخالفاً له ، كما في الأنبياء والأولياء ، فإنهم غير واقعين في سلسلة العلل والأسباب بل هم كسائر الناس يستفيدون من النظام الطبيعي بحيث يختل عيشهم وحياتهم عند اختلال تلك النُّظم ومعلوم أنه ليس كل مخالف للواقع يعتبر شركاً ، إذ عند ذاك يحتل الولي مكان العلّة الطبيعية والنظم المادية ، وليس الإعتقاد بوجود هذا النوع من العلل والأسباب مكان النظم المادية للظاهرة شركاً .

وقد مرَّ أنَّ مشركي عهد الرسالة كانوا يعتقدون لآلهتهم نوعاً من الإستقلال في الفعل وكانوا يتوجهون إليها على هذا الأساس . وقد جاء في السيرة أنه لما أصاب المسلمين مطر في الحديبية لم يبلّ أسفل فعالهم أي ليلاً ، فنادى منادي رسول الله (صلى الله عليه وآله) مناديه أنْ ينادي ألا صَلّوا في رحالكم . وقال (صلى الله عليه وآله) صبيحة ليلة الحديبية لما صلّى بهم : « أتدرون ما قال ربّكم » . قالوا : الله ورسوله أعلم . قال : قال الله عز وجل : « صَبَّحَ بي مِنْ عِبادِي مُؤْمِنٌ بِي وَكَافِرٌ ، فأمّا مَنْ قَالَ : مُطِرْنا بِرَحْمَةِ الله وَفَضْلِه ، فهو مُؤْمِنٌ بالله وكافِرٌ بالكَواكِب ، وَمَنْ قَالَ : مُطِرْنا بِنَجْمِ كِذَا ـ وفي رواية بِنَوْءِ كذا وكذا ـ فهو مُؤْمِنٌ بالكَواكِبِ وكافِرٌ بِي »[1] .

وأمّا القسم الثاني

وهو الإعتقاد بأنَّ الله سبحانه فوضّ إلى أحد مخلوقاته بعض شؤونه كالتقنين والتشريع والشفاعة والمغفرة ، فلا ريب أنه شرك بالله ، واتخاذ ندّ له كما يقول سبحانه : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتّخِذُ مِنْ دُونِ الله أَنْداداً يُحِبّونَهُمْ كَحُبِّ الله ﴾[2] والموجود لا يكون ندّاً لله سبحانه ، إلاَّ إذا كان قائماً بفعل أو

---

(١) السيرة الحلبية ، ج ٣ ، ص ٢٩ .

(٢) سورة البقرة : الآية ١٦٥ .

شأن من أفعال الله وشؤونه سبحانه مستقلاً ، لا ما إذا قام به بإذن الله وأمره ، فلا يكون عندها نِدّاً ، بل عبداً مطيعاً له مؤتمراً بأمره ، منفذاً لمشيئته تعالى ، هذا .

وقد كان أخف ألوان الشرك وأنواعه بين اليهود والنصارى والعرب الجاهليين اعتقاد فريق منهم بأنَّ الله سبحانه فوّض حقّ التقنين والتشريع إلى الرُهبان والأحبار كما يقول القرآن الكريم : ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللهِ ﴾[1] ، وأنَّ الله فوّض حقّ الشفاعة والمغفرة اللذيْن هما من حقوقه المختصة به ـ إلى أصنامهم ومعبوداتهم ، وأن هذه الأصنام والمعبودات « مستقلة » في التصرف في هذه الشؤون ، فهي شفعاؤهم عند الله ، ولأجل ذلك كانوا يعبدونها ، كما يقول عزّ مِنْ قائل : ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ مَا لا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنا عِنْدَ اللهِ ﴾[2] . ولذلك أصرّت الآيات القرآنية على القول بأنّه لا يشفع أحد إلاّ بإذن الله ، فلو كان المشركون يعتقدون بأنَّ معبوداتهم تشفع لهم بإذن الله لما كان لهذا الإصرار على مسألة متفق عليها بين المشركين ، أيّ مبرر . على أن ذلك الفريق من الجاهليين إنما كانوا يعبدون الأصنام لكونها تملك شفاعتهم ، وأنَّ عبادتهم توجب التقرب إلى الله ، لا لكونها خالقة أو مدبرة للكون ، وفي هذا يقول القرآن الكريم حاكياً مقالتهم : ﴿ وَما نَعْبُدُهُمْ إلاَّ لِيُقَرِّبُونا إلى اللهِ زُلْفَى ﴾[3] .

زُبْدَة المقال

خلاصة القول في المقام إنَّ أي عمل ينبع من الإعتقاد بأنَّ الله سبحانه إله العالم أو ربّه أو غني في فعله ، ويكون كاشفاً عن هذا النوع من التسليم المطلق ، يعد عبادة له ، ويكون صاحبه مشركاً إذا فعل ذلك لغير الله .

---

(١) سورة التوبة : الآية ٣١ .
(٢) سورة يونس : الآية ١٨ .
(٣) سورة الزمر : الآية ٣ .

ويقابل ذلك ، القول والفعل والخضوع غير النابع من هذا الإعتقاد . فخضوع أحد أمام موجود وتكريمه ـ مبالغاً في ذلك ـ من دون أن ينبع من الإعتقاد بألوهيته ، لا يكون شركاً ولا عبادة لهذا الموجود ، وإن كان من الممكن أن يكون حراماً . مثل سجود العاشق للمعشوقة أو المرأة لزوجها ، فإنه وإن كان حراماً في الشريعة الإسلامية لكنه ليس عبادة بل حرمته لوجه آخر فالعبادة والتحريم شيئان .

ومن هذا البيان يتضح جواب سؤال يطرح نفسه في هذا المقام وهو : إذا كان الإعتقاد بالألوهية أو الربوبية أو التفويض ، شرطاً في تحقق العبادة فيلزم من ذلك جواز السجود لأي شخص من دون ضمّ هذه النية .

ويجاب عليه : بأنَّ السجود حيث أنه وسيلة عامة للعبادة ، وحيث أنَّ الله تعالى يُعبد بها عند جميع الأقوام والملل والشعوب ، وصار بحيث لا يراد منه إلّا العبادة ، لذلك لم يسمح الإسلام بأنْ يستفاد من هذه الوسيلة العالمية حتى في الموارد التي لا تكون عبادة . وهذا التحريم إنما هو من خصائص الإسلام إذ لم يكن حراماً قبله ، وإلّا لما سجد يعقوب وأبناؤه ليوسف (عليه السلام) إذ يقول عز وجل : ﴿ **وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً** ﴾[1] . ومن هذا القبيل سجود الملائكة لآدم كما يقول سبحانه : ﴿ **وَإِذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا** . . . ﴾[2] فإنه لم يكن إلّا سجود تكريم واحترام .

قال الجصاص : « قد كان السجود جائزاً في شريعة آدم (عليه السلام) للمخلوقين ، ويشبه أنْ يكون قد كان باقياً إلى زمان يوسف (عليه السلام) فكان فيما بينهم لمن يستحق ضرباً من التعظيم ويراد إكرامه وتبجيله ، بمنزلة المصافحة والمعانقة فيما بيننا ، وبمنزلة تقبيل اليد ، وقد روي عن النبي (عليه السلام) في إباحة تقبيل اليد أخبار ، وقد روى الكراهة إلّا أنَّ السجود

---

(١) سورة يوسف : الآية ١٠٠ .

(٢) سورة البقرة : الآية ٣٤ .

لغير الله على وجه التكرمة والتحية منسوخ بما روت عائشة وجابر وأنس إنّ النبي قال : « ما ينبغي لبشر أنْ يسجد لبشر ، ولو صَلُح لبشر أنْ يسجد لبشر لأَمَرْتُ المرأة أنْ تسجد لزوجها من عظم حقه عليها »[1] .

والحاصل إنَّ خضوع أحد أمام آخرين لا باعتقاد أنهم « آلهة » أو « أرباب » أو « مصادر للأفعال والشؤون الإلهية » بل لأن المخضوع لهم مستوجبون للتعظيم لأنهم : ﴿ عِبادٌ مُكْرَمُونَ * لاَ يَسْبِقُونَه بالقَوْلِ وَهُمْ بِأمْرِهِ يَعْمَلُونَ ﴾[2] ليس هذا الخضوع والتعظيم والتواضع والتكريم عبادة قطعاً . وقد مدح الله تعالى فريقاً من عباده بصفات تستحق التعظيم عندما قال : ﴿ إنَّ الله اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحاً وآل إبْراهِيمَ وآلَ عِمْرانَ عَلَى العالَمِينَ ﴾[3] . وقال في اصطفاء إبراهيم : ﴿ إنّي جاعِلُكَ للنَّاسِ إماماً ﴾[4] . فهذه الأوصاف العظيمة توجب نفوذ محبتهم في القلوب والأفئدة وتستوجب احترامهم في حياتهم وبعد مماتهم . بل إنَّ بعض الأولياء (عليهم السلام) فُرضت على المسلمين محبتهم بنصّ القرآن إذ يقول سبحانه وتعالى : ﴿ قل لا أسألُكُمْ عَلَيْهِ أجْراً إلاَّ المَوَدَّةَ في القُربَى ﴾[5] .

وعلى ما ذكرنا لا يكون تقبيل يد النبي ، أو الإمام ، أو المعلم ، أو الوالدين ، أو تقبيل القرآن أو الكتب الدينية ، أو أضرحة الأولياء وما يتعلق بهم من آثار ، إلا تعظيماً وتكريماً ، لا عبادة .

إلى هنا تبينت واتضحت حقيقة العبادة بالتعريفات الثلاثة التي ذكرناها وأسهبنا في توضيحها ويمكنك بعد ذلك أنْ تعرف مدى وهن التعريفات الأُخرى التي تُذكر للعبادة ونذكر منها التعريفين التاليين :

(١) أحكام القرآن ، ج ١ ، ص ٣٢ لأبي بكر أحمد بن علي الرازي المعروف بالجصّاص المتوفى عام (٣٧٠ هـ ق) .
(٢) سورة الأنبياء : الآيتان ٢٦ ـ ٢٧ .
(٣) سورة آل عمران : الآية ٢٣ .
(٤) سورة البقرة : الآية ١٢٤ .
(٥) سورة الشورى : الآية ٢٣ .

تعريفان ناقصان للعبادة

أ ـ العبادة : « خضوع وتذلّل » .

وقد ورد هذا التعريف في كتب اللّغة ، ولكنّهُ لا يعكس المعنى الحقيقي للعبادة الذي نردده في قولنا : ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّـاكَ نَسْتَعِيـنُ ﴾ . وإنما هو معنى مجازي لمناسبة ما يلازم العبادة الحقيقية عادة من إظهار الخضوع والتذلّل . وقد استعملت العبادة في هذا المعنى المجازي في القرآن الكريم في حكايته قول موسى (عليه السلام) : ﴿ وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّها عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرائِيلَ ﴾[1] ويدلنا على أنَّ هذا المعنى ليس حقيقياً للعبادة أمران :

الأول : لو كانت العبادة مرادفة في المعنى للخضوع والتذلّل ، لما أمكننا أنْ نعتبر أي إنسان موحداً لله ، لأن البشر ـ بفطرته ـ يخضع لمن يتفوق عليه ، معنوياً أو مادياً ، كالتلميذ يخضع لأستاذه ، والولد لوالديه ، والمحب لحبيبه ، والمستعطي لمعطيه .

الثاني : إنَّ القرآن الكريم يأمر الإنسان بأنْ يتذلّل لوالديه فيقول : ﴿ واخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما كَما رَبَّياني صَغِيراً ﴾[2] فلو كان الخضوع والتذلّل معناه عبادة مَنْ تَذَلّلت له ، لاستلزم الحكم بكفر من يَبرّ والديه ، والحكم بتوحيد من يَعق والديه .

ب ـ العبادةُ : « نهاية الخضوع » .

لقد حاول بعض المفسرين بعد أن أدركوا نقصان تعريف اللغويين للعبادة ـ ترميم هذا النقص وإصلاحه ، فقالوا : « العبادة : نهاية الخضوع بين يدي من تدرك عظمته وكماله » . وهذا التعريف يشترك مع سابقه في النقص والإشكال وذلك :

---

(١) سورة الشعراء : الآية ٢٢ .
(٢) سورة الإسراء : الآية ٢٦

١ ـ لأنَّ الله تعالى يأمر الملائكة بالسجود لآدم فيقول : ﴿ وإذْ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إلاَّ إبليس ﴾[١] والسجود هو نهاية التذلّل والخضوع للمسجود له ، فإذا كان معنى العبادة هو نهاية الخضوع فإنه يستلزم القول بكفر الملائكة الذين سجدوا لآدم امتثالاً لأمره تعالى مع ما رواه فيه من الإختصاص بعلم الأسماء كلها .

٢ ـ إنَّ إخوة يوسف ووالديه سجدوا جميعاً ليوسف بعد استوائه على عرش الملك والسلطنة كما يقول تعالى : ﴿ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّداً ، قالَ يا أَبَتِ هَذا تَأْويلُ رُؤْيايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَها رَبِّي حَقّاً ﴾[٢] .

والرؤيا التي أشار إليها يوسف في الآية هي ما أشار إليه تعالى بقوله : ﴿ إذْ قالَ يُوسُفُ لأبيهِ يا أَبَتِ إنّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً والشَّمْسَ والقَمَرَ رأَيْتهم لي ساجِدِينَ ﴾[٣] .

٣ ـ إنَّ كل المسلمين اقتداء برسول الله (صلى الله عليه وآله) يُقَبّلون الحجر الأسود المستقر في زاوية الكعبة المُشَرَّفة ، ويتبركون به ، ونفس العمل هذا يقوم به عُبّاد الأصنام تجاه أصنامهم مع العلم إنَّ عملهم ذلك شرك قطعاً ، وعمل المسلمين توحيد قطعاً .

إذن ليس معنى العبادة نهاية الخضوع والتذلّل ، وإن كان ذلك من أركانها ، ولكنه ليس الركن الوحيد لأن العبادة كما عرفت هي الخضوع والتذلّل المقرون بالإعتقاد الخاص « وهو الإعتقاد بألوهية المعبود » على ما عرفت ذلك مفصلاً .

* * *

---

(١) سورة البقرة : الآية ٣٤ .
(٢) سورة يوسف : الآية ١٠٠ .
(٣) سورة يوسف : الآية ٤ .

نتائج البحث

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة وهي : إنَّ العبادة ليست سوى إظهار الخضوع أمام موجود يعتقد بأنَّه إله أو ربّ أو مُفَوَّض إليه الأفعال الإلهية ، فلو كان الخضوع خالياً عن هذا الإعتقاد فلا يعد عبادة ولا شركاً فيها . وأمَّا كونه جائزاً أو لا ، نافعاً أَوْ لا ، فالكل خارج عن إطار البحث . وبذلك يتضح أنَّ كثيراً من الموضوعات التي تُعَرّفها فرقة الوَهابية عبادة لغير الله وشركاً به ، ليس صحيحاً على إطلاقه ، وإنما هو شرك وعبادة على وجه ، وخضوع عقلائي على وجه آخر . ولا يكون شركاً إلاَّ إذا كان المخضوع له معنوناً بأحد العناوين الثلاثة الآتية :

١ ـ إنَّه إله ، ب ـ إنه رب ، ج ـ إنه مفوَّض إليه فعل الإله .

وعلى ذلك يتضح الحال في الموضوعات التي أوجدت ضجة من قبل الوهابيين ، هل هي شرك وعبادة لغير الله أو لا ، ومنها :

١ ـ التوسل بأولياء الله .
٢ ـ الإستعانة بأولياء الله في حياتهم .
٣ ـ الإستعانة بأرواحهم بعد مماتهم .
٤ ـ طلب الشفاعة منهم في الحياة والممات .
٥ ـ إستحلاف الله سبحانه بحق الأولياء .
٦ ـ الإستغاثة بأولياء الله .
٧ ـ الحلف بغير الله .
٨ ـ الإعتقاد بالقدرة الغيبية لأولياء الله .
٩ ـ التبرك والإستشفاء بآثارهم .
١٠ ـ النذر لأهل القُبور .

إلى غير ذلك من الموضوعات التي أوجدت صخباً وهياجاً من لسطحيين من المسلمين المتأثرين بالوهابية .

فإن الكلمة الحاسمة في هذه الموضوعات من وجهة التوحيد والشرك هي محاسبة عقيدة القائم بهذه الأفعال والدقة فيما يعتقد به . فلو قام بها على

أنَّ أولياء الله آلهة (آلهة صغيرة وإن كان فوقها إله كبير) ، أو أنهم أرباب مدبرون ومديرون للكون كله أو بعضه ، أو أنهم مُفَوّض إليهم أفعال الله سبحانه ، فلا شك إنَّ أقلّ عمل صادر من أي شخص بهذه النية ، حتى ولو كان كتقبيل الضريح ولمس القبر ، يتصف بالعبادة ، ويكون العامل مشركاً غير موحد في العبادة .

وأمَّا إذا قام بها مجردة عن تلك العقيدة ، بل بما أنهم عباد مُخْلَصون مكرّمون ، كرّسوا حياتهم في طريق رضا الله سبحانه ، وقاموا ببذل النفس والنفيس في سبيله فلا يعد عبادة حتى ولو ركعوا وسجدوا لهم . وقد عرفت إنَّ سجود الملائكة لآدم ويعقوب وأبنائه ليوسف كان مجسداً لأعظم خضوع وتعظيم ، ولم يكن شركاً في العبادة . وأنَّ العرب الجاهليين كانوا واقعين في حبائل الشرك لا لأجل الخضوع المجرد للأصنام والأوثان ، بل لأجل اعتقاد الألوهية والربوبية في حقهم واعتقادهم باستقلالهم بالنفع ونفوذ المشيئة . يقول سبحانه موبخاً إيَّاهم يوم القيامة على ما اعتقدوه للأصنام من الإستقلال في إيصال النفع ودفع الضرر : ﴿ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ هَلْ يَنْصُرُونَكُمْ أَوْ يَنْتَصِرُونَ ﴾[1] . ويقول حاكياً اختصامهم يوم القيامة إنهم يخاطِبون من اعتقدوا فيهم الربوبية وخصائصها : ﴿ تَاللهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ ، إِذْ نُسَوّيكُمْ بِرَبِّ العالَمِينَ ﴾[2] فانظر إلى هذه التسوية التي اعترفوا بها حيث يصدق الكذوب ويندم المجرم حين لا ينفعه ندم . فالتسوية المذكورة هي التي صيّرتهم مشركين ، سواء أكانت تسوية في جميع الصفات أو في بعضها .

وممَّا يدل على اعتقادهم الربوبية في معبوداتهم ، قوله سبحانه : ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللهِ أَنْداداً يُحِبّونَهُمْ كَحُبِّ اللهِ ﴾ إلى غير ذلك من الآيات الدّالة على أنهم كانوا يعتقدون في الأوثان والأصنام شيئاً من

---

(١) سورة الشعراء : الآية ٩٣ .

(٢) سورة الشعراء : الآية ٩٨ .

الألوهية والربوبية ولمعة من التفويض . فلولا هذا الإعتقاد لما اصطبغ العمل بالشرك بل صار بين كونه أمراً عقلائياً مفيداً كما إذا كان الخضوع عن حق كالخضوع للأنبياء والأولياء والعلماء والصلحاء والآباء والمُرَبّين ، وكونه عملاً لاغياً غير مفيد إذا وقع في غير محله على ما عرفت .

فأنت بعدما وقفت على تحديد العبادة تقدر على القضاء في المسائل السابقة المطروحة من جانب الوهابية .

* * *



التوحيد في الشفاعة والمغفرة و . . .

(١٠)

قد تعرفت على أهم أصناف التوحيد وأقسامه وأنَّ الموحد الحقيقي من يوحّد الله تعالى في جميع المجالات سواء فيما كان راجعاً إلى ذاته وصفاته أو إلى أفعاله أو إلى تخصيص العبادة به . هذا هو التقسيم الدارج بين المتكلمين لاسيما العدلية منهم ، فتراهم يقسّمون التَّوحيد إلى المراتب المذكورة ويقولون : « ينقسم التَّوحيد إلى : التوحيد الذاتي والتَّوحيد الصفاتي والتَّوحيد الأفعالي والتوحيد العبادي » . ونحن حرصاً على تفسير مراتب التوحيد فصلناه على النحو الذي تعرفت عليه . والذي يجب التنبيه عليه أنَّ التوحيد في الخالقية ، والربوبية ، والحاكمية ، والتشريع من فروع التوحيد الأفعالي فهذا اللفظ يعمّ تلك الأقسام كلها التي ذكرناها ، كما يعمّ ما لم نذكر من أفعاله سبحانه ، كالمغفرة وحق الشفاعة وغيرهما . فمعنى التوحيد الأفعالي هو : تخصيص فعله سبحانه بذاته وأنَّه لا يقوم به إلاّ هو وعلى ذلك فلو كنّا في مقام التفصيل لوجب علينا أنْ نقول : إنَّ الموحّد من يشهد بأنَّ كل فعل يعد من خصائصه سبحانه لا يسند إلاّ إليه ، سواء أكان من قبيل الخلق والرزق والإحياء والإماتة والمغفرة وحق الشفاعة أو غيرها .

وإنما ذكرنا الشفاعة والمغفرة وخصصناهما بالذكر لوقوع الشرك فيهما بين المشركين في عصر الرسول (صلى الله عليه وآله) ، كما أنَّ جماعات

من المسيحيين مشركون في مجال المغفرة . فقد فوضت الطائفتان حق الشفاعة إلى بعض عباده سبحانه وعزلوه عن حقه ومقامه .

توضيح ذلك : إنَّ هناك آيات تخص الشفاعة بالله لا يشاركه فيها غيره مثل قوله سبحانه : ﴿ وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلاَ شَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴾[1] .

وقوله سبحانه : ﴿ قُلْ لله الشَّفاعَةُ جَمِيعاً لَهُ مُلْكُ السَّمٰواتِ والأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[2] وغير ذلك من الآيات .

غير أنَّ بعض المشركين كانوا يعبدون الأصنام معتقدين بأنَّ الشفاعة حق مطلق لهم ، وأن الله فوّض ذلك الحقَّ إليهم يقول سبحانه : ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ الله مَا لا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ الله قُلْ أَتُنَبِّئُونَ الله بِما لا يَعْلَمُ في السَّمٰواتِ والأَرْضِ سُبْحانَهُ وَتَعالى عَمّا يُشْرِكُونَ ﴾[3] وقال سبحانه : ﴿ أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ الله شُفَعاءَ قُلْ أَوَ لَوْ كَانُوا لاَ يَمْلِكُونَ شَيْئاً وَلاَ يَعْقِلُونَ ﴾[4] .

فهاتان الآيتان تردان على المشركين بأنَّ الأصنام لا تملك شيئاً ، فكيف تشفع لهم ؟! وقد أبطل سبحانه هذه المزعمة بصور مختلفة قال سبحانه : ﴿ والأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لله ﴾[5] وقال : ﴿ وَرَأَوُا العَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبابُ ﴾[6] . فهذه الآيات التي مرّت عليك تخصّ حق الشفاعة بالله سبحانه وتسلب عن الأصنام حقّها . فمن زعم أنّ الشفاعة على وجه المِلْكِيّة التامة بيد المخلوق فهو مشرك .

(١) سورة الأنعام : الآية ٥١ .
(٢) سورة الزمر : الآية ٤٤ .
(٣) سورة يونس : الآية ١٨ .
(٤) سورة الزُّمر : الآية ٤٣ .
(٥) سورة الإنفطار : الآية ١٩ .
(٦) سورة البقرة : الآية ١٦٦ .

وأمّا من قال بأنّ هناك عباداً صالحين تقبل شفاعتهم عند الله في إطار خاص وشرائط معينة في الشفيع والمشفوع له بإذن منه سبحانه ، فهو لا ينافي اختصاص حقّ الشفاعة بالله سبحانه . كيف وقد ورد النصّ بشفاعة طائفة عند الله بإذنه قال سبحانه : ﴿ **يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلاً** ﴾[1] .

وبذلك يظهر حال المغفرة . فإنّ المغفرة وحطّ الذنوب والتكفير عن السيئات حقه سبحانه . ومن زعم أنّ غيره سبحانه يملك أمر الذنوب ويغفرها ويكفر عنها فهو مشرك في مجال التّوحيد الأفعالي . وقد صرّح سبحانه في الذّكر الحكيم باختصاصها به قال عزّ وجل : ﴿ **ألا إنّ الله هُوَ الغَفُورُ الرَّحِيمُ** ﴾[2] وقال سبحانه : ﴿ **فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِم وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا الله** ﴾[3] . فالموحّد في هذا المجال لا يرى مثيلاً لله سبحانه في أمر المغفرة . وأما الأنبياء والأولياء فلهم حقّ الإستغفار للمذنبين ، كما أنّ للمذنبين الرجوع إليهم والطلب منهم أنْ يستغفروا لهم قال سبحانه : ﴿ **وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا الله وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا الله تَوّاباً رَحِيماً** ﴾[4] . وقال سبحانه حاكياً عن أبناء يعقوب : ﴿ **قَالُوا يا أبانا اسْتَغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنَا إنّا كُنَّا خَاطِئِينَ * قالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبّي إِنَّهُ هُوَ الغَفُورُ الرَّحِيمُ** ﴾[5] . ومع ذلك كله فالمغفرة بيد الله سبحانه .

هذا تمام الكلام في التوحيد بأقسامه ولنشرع في سائر صفاته الجلالية .

* * *

---

(١) سورة طه : الآية ١٠٩ .
(٢) سورة الشورى : الآية ٥ .
(٣) سورة آل عمران : الآية ١٥٣ .
(٤) سورة النساء : الآية ٦٤ .
(٥) سورة يوسف : الآيتان ٩٧ ـ ٩٨ .



الصّفات السّلبية
(٢)

ليس بجسم ولا في جهة ولا محلّ ، ولا حالّ ولا متّحد

إتفقت كلمة أهل التنزيه تبعاً للأدلة العقلية والنقلية على أنّه سبحانه جميل أتم الجمال ، وكامل أشدّ الكمال لا يتطرق إليه الفقر والحاجة ، وهو غني بالذات ، وغيره محتاج إليه كذلك .

أمّا العقل ، فلأن كل متصوَّر إمّا أن يكون واجب الوجود أو مُمْكِنَهُ أو مُمْتَنِعَهُ . والثالث غير مطروح في المقام . والممكن لا يتصف بالألوهية ، فيبقى أن يكون واجب الوجود هو الذي تنتهي إليه سلسلة الموجودات . وما هو واجب الوجود لا يكون فقيراً ومحتاجاً في ذاته وفعله ، لأنّ الفقر آية الإمكان .

وأمّا النقل ، فيكفي في ذلك ما ورد من الآيات من توصيف نفسه بالغناء قال سبحانه : ﴿ يا أيّها النّاسُ أنْتُمُ الفُقَراءُ إلى الله والله هُوَ الغَنِيُّ الحَمِيدُ ﴾[1] .

إنّ معنى كون أسمائه وصفاته توقيفية ، لا يهدف إلاّ إلى أنّه ليس لإنسان تسميته باسم أو وصف إلاّ بما ورد في الكتاب والسُّنة ، وأمّا تنزيهه

---

(١) سورة الإسراء : الآية ١٥ .

سبحانه عن كل شين وعيب ، وعن كل ما يناسب صفة المخلوق فليس ذلك أمراً توقيفياً ، والتوقف حتى في تنزيهه سبحانه عن صفات المخلوقين ، ونقص الممكنات ، ليس أمراً توقيفياً ، والاَّ لكان معنى ذلك تعطيل باب المعارف . ومن يتوقف في تنزيهه عن هذه الصفات غير المناسبة لساحته سبحانه فهو مُعَطّل في باب المعرفة ، عِنّين في ذلك المجال قال سبحانه : ﴿ وَما قَدَرُوا الله حَقَّ قَدْرِهِ ﴾[٢] .

وعلى ذلك يترتب نفي كل صفة تناسب صفة الممكنات وكل نقص لا يجتمع مع الغنى ووجوب الوجود ، سواء أكان داخلاً فيما عددناه في عنوان البحث أو خارجاً عنه ، غير أنا توضيحاً للبحث نشير إلى دليل كل واحد مما أوردناه في العنوان .

١ - ليس بجسم

عُرّف الجسم بتعاريف مختلفة لا يتسع المجال لذكرها . وعلى كل تقدير فالجسم هو ما يشتمل على الأبعاد الثلاثة من الطول والعرض والعمق ، وعلى قول ما يشتمل على الأبعاد الأربعة بإضافة البعد الزماني إلى الأبعاد الثلاثة المكانية .

وهو ملازم للتركيب ، والمُرَكَّب محتاج إلى أجزائه ، والمحتاج ممكن الوجود لا واجِبَه ، والممكن لا يكون إلٰهاً خالقاً مُدَبّراً تنتهي إليه سلسلة الموجودات .

وبدليل آخر ، إنَّ كل جسم محتاج إلى الحيّز والمحل ، والمحتاج إلى غيره ممكن لا واجب .

وبدليل ثالث ، إنَّ الحيّز أو المحل ، إمَّا أن يكون واجب الوجود كالحالّ ، فيلزم تعدد الواجب ، وإمَّا أن يكون ممكن الوجود ، مخلوقاً لله

---

(٢) سورة الأنعام : الآية ٩١ .

سبحانه فهذا يكشف عن أنه كان موجوداً غنياً عن المحل والحيز فخلقهما فكيف يكون الغني عن الشيء محتاجاً إليه .

٢ ـ ليس في جهة ولا محل

وقد تبين حال استغنائه عنهما مما ذكرنا من الدليل على نفي الجسمية فلا نعيد .

٣ ـ ليس حالاًّ في شيء

إنَّ المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعية . وهذا المعنى لا يصحّ في حقه سبحانه لاستلزامه الحاجة وقيامه في الغير .

أضف إلى ذلك إنَّ ذلك الغير إما ممكن أو واجب ، فلو كان ممكناً فهو مخلوق له سبحانه ، فقد كان قبل إيجاده مستقلاً غير قائم فيه ، فكيف صار بعد خلقه قائماً وحالاًّ فيه ، ولو كان واجباً يلزم تعدد الواجب وهو محال .

٤ ـ ليس متّحداً مع غيره

حقيقة الإتحاد عبارة عن صيرورة الشيئين المتغايرين شيئاً واحداً ، وهو مستحيل في ذاته فضلاً عن استحالته في حقه تعالى ، فإنَّ ذلك الغير بحكم انحصار واجب الوجود في واحدٍ ، ممكنٌ . فبعد الإتحاد إمَّا أن يكونا موجودين فلا اتحاد لأنهما اثنان أو يكون واحد منهما موجوداً والآخر معدوماً . والمعدوم إمَّا هو الممكن ، فيلزم الخلف وعدم الإتحاد ، أو الواجب فيلزم انعدام الواجب وهو محال .

وبذلك تبين أنَّ ما يدّعيه أصحاب الفرق الباطلة كالمسيحيين والحلوليين من المسلمين ، بل القائلين باتحاده سبحانه مع القديسين من الأنبياء والصلحاء والأقطاب وغيرهم ، كلها من شطحات الغُلاة وإرجاف الصوفية أعاذنا الله من شرورهم .

ثم إن تنزيهه سبحانه بحجة نفي الحاجة لا ينحصر في ما ذكرناه في عنوان البحث بل كل صفة وتعريف لله سبحانه يستلزم تشبيهه بالمخلوقات ، فهو منفي عنه .

وبذلك يعلم صحة نفي التركيب عنه الذي تقدم بحثه في التَّوحيد الذاتي الأحَدي .

الكتاب العزيز ونفي الجسميّة

إنَّ التدبّر في الذكر الحكيم يوقّفنا على أنَّه سبحانه منزَّه عن كل نقص وشين ، وأنَّه ليس بجسم ولا جسماني . وهذا المعنى وإن لم يكن مصرّحاً به في الكتاب ، لكن التدبّر في آياته ، الذي أمرنا به في ذلك الكتاب في قوله سبحانه : ﴿ **كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الأَلْبَابِ** ﴾[1] . يوصلنا إلى ذلك . ولأجل إيقاف القارىء على موقف الكتاب في ذلك نشير إلى بعض الآيات :

١ ـ إنَّ الذكر الحكيم يصف الواجب تعالى بقوله : ﴿ **يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَما يَخْرُجُ مِنْها وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّماءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيها وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَما كُنْتُمْ وَاللهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ** ﴾[2] والآية صريحة في سعة وجوده سبحانه ، وأنَّه معنا في كل مكان نكون فيه .

وما هذا شأنه لا يكون جسماً ولا حالاً في محل أو موجوداً في جهة . إذ لا شك إنَّ الجسمين لا يجتمعان في مكان واحد وجهة واحدة ، فالحكم بأنَّه سبحانه معنا في أي مكان كنا فيه ، لا يَصِحّ إلاَّ إذا كان موجوداً غير مادي ولا جسماني .

ثُمَّ إنَّ المُجَسّمة ، ومن يتلو تِلْوَهُم إذا وقفوا على هذه الآية يؤولونها بأنَّ

---

(١) سورة ص : الآية ٩ .

(٢) سورة الحديد : الآية ٤ .

المراد إحاطة علمه ، لا سعة وجوده . ولكنه تأويل باطل لا دليل عليه . والعجب إنَّ هؤلاء يَفِرّون من التأويل في الصفات الخبرية ، ويرمون المؤوّلة بالتعطيل مع أنهم ارتكبوا ما ألصقوه بغيرهم .

أضف إلى ذلك إنَّه سبحانه صرّح بإحاطة علمه بكل شيء في نفس الآية ، وقال : ﴿ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْها وَما يَنْزِلُ مِنَ السَّماءِ وَما يَعْرُجُ فِيها ﴾ فإذاً لا وجه لتكرار هذا المعنى بعبارة مبهمة ، وعلى ذلك لا مناص من حمل الآية على سعة وجوده وإحاطته بكل شيء لا إحاطة حلوليّة حتى يحل في الأجسام والإنسان ، بل إحاطة قَيّومية عَبّر عنها في الآيات الأُخر بقوله : ﴿ الله لا إلهَ إلاَّ هُوَ الحَيُّ القَيّومُ ﴾[1] . أي قائماً بالذات ، وسائر الأشياء قائمة به . فليست كل إحاطة ملازمة للحلول والإتحاد ، ولا يمكن أن يكون ما تقوم الأشياء بذواتها به غائباً عنها غيبوبة الجسم عن الجسم .

٢ ـ يقول سبحانه : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ الله يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰواتِ وَما فِي الأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاثَةٍ إلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إلاَّ هُوَ سادِسُهُم ولا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلاَ أَكْثَرَ إلاَّ هُوَ مَعَهُم أَيْنَما كانُوا ثُمَّ يُنَبِؤُهُمْ بِما عَمِلُوا يَوْمَ القِيامَةِ إنَّ الله بِكُلِّ شَيء عَلِيمٌ ﴾[2] .

والآية صريحة في سعة وجوده وأنَّه موجود في كل مكان ومع كل أنسان لكن لا بمعنى الحلول بل إحاطة قيومية قيام المعلول بالعلّة ، والمعنى الحرفي بالمعنى الإسمي ، ومع ذلك فلا يصل الإنسان إلى كُنْه هذه الإحاطة وهذه القيومية . فالآية تفيد المعية العِلْمِيّة والمعية الوجودية ، فكلما فُرِض قَوْمٌ يتناجون ، فالله سبحانه هناك موجود سميع عليم .

وبعبارة أخرى إنَّه سبحانه وصف نفسه في الآية بالعلم بما في السموات وما في الأرض ، ثم أتى بقوله : ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاثَةٍ ﴾ ،

---

(١) سورة البقرة : الآية ٢٥٥ .

(٢) سورة المجادلة : الآية ٧ .

كالدليل على تلك الإحاطة العلمية ، فبما أنّه يسع وجوده كل مكان وجهة ، فهو عالم بكل ما يحويه المكان والجهة .

ومثل هذا لا يمكن أن يكون جسماً ، لأنَّ كل جسم إذا حواه مكان خلا منه مكان آخر .

٣ ـ قال تعالى : ﴿ وَلله المَشْرِقُ وَالمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله إنّ الله وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾(١) .

لمّا أمر سبحانه بالتوجه إلى القبلة ـ وربما أوهم ذلك أنَّ الله في مكان يستقر فيه ـ دفعه سبحانه بقوله : ﴿ أَينَمَا تَوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله ﴾ أي لا يخلو مكان عن ذاته ووجوده .

فالمراد من الوجه هنا هو الذات ، قال ابن فارس : « وربما عُبّر عن الذات بالوجه قال :

أَسْتَغْفِرُ الله ذَنْباً لَسْتُ مُحْصِيهِ رَبَّ العِبادِ إِلَيْهِ الوَجْهُ والعَمَلُ »(٢)

ولا ينحصر تفسير الوجه بالذات بهذه الآية بل هو كذلك في الآيتين التاليتين :

١ ـ قوله سبحانه : ﴿ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ كل شَيءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾(٣) .
٢ ـ وقوله سبحانه : ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبّكَ ذُو الجَلالِ وَالإِكْرَامِ ﴾(٤) .

والدليل على أنَّ الوجه في هاتين الآيتين بمعنى الذات ، لا العضو المخصوص ، واضح .

أمّا الآية الأُولى ، فلأنّه سبحانه بصدد بيان أنَّ كل شيء يهلك ويفنى

---

(١) سورة البقرة : الآية ١١٥ .
(٢) المقاييس ، ج ٦ ، ص ٨٨، مادة « وجه » . وغيره من المعاجم .
(٣) سورة القصص : الآية ٨٨ .
(٤) سورة الرحمن : الآية ٢٧ .

إلاّ نفسه وذاته . وهذا لا يصحّ إلاّ أن يكون المراد من الوجه هو الذات لا العضو المخصوص .

وأمّا الآية الثانية ، فلأنّه وصف الوجه بقوله : ﴿ ذُو الجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ ﴾ ، بمعنى ذو الطَّول والإنعام وما يقاربه . ومن المعلوم أنهما من صفات نفس الربّ لا من صفات الوجه ، أعني الجزء من الكل . ولو كان الوجه هنا ، بمعنى العضو المخصوص لوجب أن يقول : « ذي الجلال والإكرام » حتى يقع وصفاً للربّ لا للوجه .

ويشهد على ذلك قوله سبحانه : ﴿ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الجَلالِ والإِكْرَامِ ﴾[1] . فلما كان الإسم غير المسمى وصف الرب بقوله « ذي الجلال » ، ولم يصف الإسم به وإلاّ لقال « ذو الجلال » .

فإذا تبين إنَّ الوجه في هذه الآيات بمعنى الذات ، أفهل يجتمع قوله ﴿ فَثَمَّ وَجْهُ الله ﴾ مع كونه جسماً محدداً في جهة خاصة وموجوداً فوق العرش ، متمكناً فيه أو جالساً عليه ، وما أشبه ذلك ممّا يوجد في كلمات المُجَسِّمة ومن هو منهم ، وإن كان يتبرأ من وصفه بالتجسيم .

٤ ـ يقول سبحانه وتعالى : ﴿ فَاطِرُ السَّمواتِ والأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً وَمِنَ الأَنْعامِ أَزْوَاجاً يَذْرَؤُكُمْ فِيْهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيء وَهُوَ السَمِيعُ البَصِيرُ ﴾[2] .

إنَّ الآية بصدد نفي التشبيه على الإطلاق ، وليس من كلمة أجمع من قوله سبحانه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ . أوَ لَيْس القول بكونه جسماً ذا جهة ومحل ، موجوداً فوق العرش متمكناً فيه أو جالساً عليه ، تشبيه للخالق بالمخلوق ؟ صدق الله العلي العظيم إذ قال : ﴿ وَما قَدَرُوا الله حَقَّ قَدْرِهِ ﴾[3] . فما هذا الصمم والعمى في الأسماع والأبصار والقلوب ؟!! .

---

(١) سورة الرحمن : الآية ٧٨ .

(٢) سورة الشورى : الآية ١١ .

(٣) سورة الأنعام : الآية ٩١ .

نعم ، ربما يتوهم القاصر ، دلالة الآيتين التاليتين على كونه سبحانه في السماء وأنّه في جهة ، وهما قوله سبحانه : ﴿ ءَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّماءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ فَإِذا هِيَ تَمُورُ * أَمْ أَمنتم مَنْ في السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِباً فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِير ﴾[1]

ولكن المتأمل فيما تقدمهما من الآيات يخرج بغير هذه النتيجة فإنه سبحانه يقول قبلهما : ﴿ هُوَ الذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا في مَناكِبِها وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشورُ ﴾[2] .

فهذه الآية تذكر نعمة الله سبحانه على أهل الأرض ببيان أنّه جعل الأرض ذلولاً فسهل سلوكها ، وهيأ لهم رزقه فيها ، وعند ذلك ينتقل في الآية الثانية إلى ذكر أنّ وَفرة النعم على البشر يجب أن لا تكون سبباً للغفلة والتمادي والعصيان ، فليس من البعيد أن يخسف الأرض بهم ، فإذا هي تمور وتتحرك وترتفع فوقهم كما ليس من البعيد أن ينزل عليهم ريحاً حاصباً ترميهم بالحصباء . فعند ذلك ، عند معانيه العذاب ، يخرجون من الغفلة ويعرفون الحق ، وهذا هو هدف الآيات الثلاث .

وأمّا التعبير بـ ﴿ مَنْ في السَّمَاءِ ﴾ فيحتمل أن يراد منه مَنْ سُلْطانه وقدرته في السماء ، لأنه مسكن ملائكته واللوح المحفوظ ومنها تنزل قضاياه وكتبه وأوامره ونواهيه . كما أنّ منها ينزل رزق البشر ، وفيها مواعيده : ﴿ وَفِي السَّماءِ رِزْقُكُمْ وَما تُوعَدُونَ ﴾ فيصح التعبير بمن في السَّماء عن سلطانه وقدرته وكتبه وأوامره ونواهيه .

كما يحتمل أن يكون الكلام حسب اعتقادهم ، بمعنى ءأمنتم مَنْ تزعمون أنّه في السماء أن يعذبكم بخَسْف أو بحاصب ، كما تقول لبعض المُشَبّهة : « أما تخاف مَنْ فَوقَ العرش أن يعاقبَك بما تفعل » .

---

(١) سورة الملك : الآيتان ١٦ ـ ١٧ .

(٢) سورة الملك : الآية ١٥ .

وهناك احتمال ثالث وهو أن يكون المراد من الموصول هو الملائكة الموكلون بالخسف والتدمير ، فإنَّ الخسف والإغراق وإمطار الحجارة كانت بملائكته سبحانه في الأمم السالفة .

فبعد هذه الإحتمالات لا يبقى مجال لما يتوهمه المستدل .

أضف إلى ذلك أنه سبحانه يصرّح بكون إله السماء هو إله الأرض ويقول : ﴿ **هُوَ الَّذِي فِي السَّماءِ إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الحَكِيمُ العَلِيمُ** ﴾[1] . فليس الإله بمعنى المعبود كما هو بعض الأقوال في معنى ذلك اللفظ ، بل « الإله » و« الله » بمعنى واحد ، غير أنَّ الأول جنس والثاني عَلَم . ولو فُسّر أحياناً بالمعبود ، فإنَّما هو تفسير باللازم ، فإنَّ لازم الألوهية هو العبادة ، لا أنه بمعنى المعبود بالدلالة المطابقية .

فعلى ذلك فمفاد الآية وجود إله واحد في السماء والأرض وهذا يكون قرينة على أنَّ المراد من قوله : ﴿ **مَنْ فِي السَّمَاء** ﴾ هو أحد الإحتمالات الماضية .

مكافحة علي (ع) القول بالتجسيم

إنَّ عليّـاً (عليه السلام) وسائر الأئمة من أهل البيت مشهورون بالتنزيه الكامل . وكانوا يقولون إنَّه سبحانه لا يشبهه شيء بوجه من الوجوه ، ولا تدرك الأفهام والأوهام كيفيته ولا كنهه . ويظهر ذلك من خطبه (عليه السلام) والآثار الواردة عن سائر أئمة أهل البيت (عليهم السلام) . وقد وقف على ذلك القريب والبعيد . قال القاضي عبد الجبار : « وأمَّا أمير المؤمنين (عليه السلام) فخُطَبُه في بيان نفي التشبيه وفي إثبات العدل أكثر من أن تحصى »[2] .

---

(١) سورة الزخرف : الآية ٨٥ .

(٢) فضل الإعتزال ، ص١٦٣ .

روى المُبَرّد في الكامل :«قال قائل لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه : أين كان ربّنا قبل أن يخلق السّمٰوات والأرض ؟ فقال علي (عليه السلام) : أين ، سؤال عن مكان ، وكان الله ولا مكان »[١] .

وقال البغدادي : قـال أمير المؤمنين علي رضي الله عنه : « إنَّ الله تعالى خلق العرش إظهاراً لقدرته ، لا مكاناً لذاته » ، وقال أيضاً : « قد كان ولا مكان وهو الآن على ما كان »[٢] .

وقد بلغ بعلي (عليه السلام) من الأمر أنّه كان يراقب العوام والسُّوقة في محاضراتهم وما يصدر منهم فدخل يوماً سوق اللحامين وقال : « يا معشر اللحامين ، من نفخ منكم في اللحم فليس منّا . فإذا هو برجل موليه ظهره ، فقال : كلا والذي احتجب بالسبع . فضربه على ظهره ثم قال يا لحّام، ومن الذي احتجب بالسبع ؟ قال : ربّ العالمين يا أمير المؤمنين فقال : اخطأت ، ثكلتك أمك ، إنَّ الله ليس بينه وبين خلقه حجاب ، لأنّه معهم أينما كانوا . فقال الرجل ما كفارة ما قلت يا أمير المؤمنين ؟ قال : أن تعلم أنَّ الله معك حيث كنت . قال : أُطعِمُ المساكين ؟ قال : لا إنّما حلفت بغير ربّك »[٣] .

وهذه المعية التي ذكرها علي (عليه السلام) قد وردت في آيات الذكر الحكيم ، منها ما سبق ومنها قوله تعالى : ﴿ يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللهِ وَهُوَ مَعَهُمْ . . ﴾[٤] .

وقال (عليه السلام) : « ومن أشار إليه فقد حدّه ، ومن حدّه فقد عدّه ، ومن قال « فيم ؟ » فقد ضمّنه . ومن قـال « عـلام ؟ » فقد أخلى منه . كائن لا عن حدث ، موجود لا عن عدم ، مع كل شيء لا بمقارنة ،

---

(١) الكامل ، ج٢ ، ص ٥٩ .
(٢) الفَرْقُ بين الفِرَق ، ص ٢٠٠ .
(٣) الغارات ج ١ ص ١١٢ .
(٤) سورة النساء : الآية ١٠٨ .

وغير كل شيء بمزايلة »[1] .

وقال (عليه السلام) : « الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد ، ولا تحويه المشاهد ، ولا تراه النواظر ، ولا تحجبه السواتر »[2] .

وقال (عليه السلام) : « ما وَحَّدَهُ من كَيَّفه ، ولا حقيقَتَه أُصاب من مثَّلَه ، ولا إياه عَنَى من شبَّهَه ، ولا حَمَدَهُ من أشار إليه وتوَّهَمه »[3] .

وقال (عليه السلام) : « قد علم السرائر ، وخبر الضمائر ، له الإحاطة بكل شيء ، والغلبة لكل شيء والقوة على كل شيء »[4] .

إلى غير ذلك من خطبه وكلمه في التنزيه ونفي الشبيه . ومن أراد الإسهاب في ذلك والوقوف على مكافحة أئمة أهل البيت (عليهم السلام) لعقيـدة التشبيه والتكييف والتجسيم ، فعليه مراجعة الأحاديث المروية عنهم في الجوامع الحديثية .[5] .

---

(١) نهج البلاغة الخطبة الأولى ، طبعة مصر .

(٢) نهج البلاغة ، الخطبة ١٨٠ ، طبعة مصر .

(٣) نهج البلاغة ، الخطبة ١٨١ ، طبعة مصر .

(٤) نهج البلاغة ، الخطبة ٨٢ ، طبعة مصر .

(٥) راجع توحيد الصدوق باب التوحيد ونفي التشبيه ، فقد نقل فيه (٢٧) حديثاً . وبحار الأنوار ، ج ٣ باب نفي الجسم والصورة فقد نقل فيه (٤٧) حديثاً . والجزء الرابع منه . وبذلك تعرف مدى وهن الكلمة التي نشرتها جريدة أخبار العالم الإسلامي العدد (١٠٥٨) من السنة الثانية والعشرين المؤرخ : ٢٩ جمادي الأولى عام١٤٠٨ هجرية ، للشيخ عبد الله بن عبد العزيز بن باز حيث نقد مقالة الدكتور محي الدين الصافي التي كتبها تحت عنوان « من أجل أن تكون أمة أقوى » . وجاء في تلك المقالة « إنه قام الدليل اليقيني على أنَّ الله ليس بجسم » . فردّ عليه ابن باز بقوله : « هذا الكلام لا دليل عليه لأنَّه لم يرد في الكتاب ولا في السنة وصف الله سبحانه بذلك ونفيه عنه . فالواجب السكوت عن مثل هذا لأنَّ مأخذ صفات الله جلّ وعلا توقيفي لا دخل للعقل فيه . فيوقف عند حدّ ما ورد في النصوص من الكتاب والسنة » . ولا نعلّق على ذلك إلَّا بقوله سبحانه : ﴿ وما قَدَرُوا الله حَقّ قَدْره ﴾ ، وأنَّه نفس الدعوة إلى تعطيل العقول عن المعارف والأصول ، على أنَّك عرفت مفصلاً تضافر النصوص على تنزيهه سبحانه عن التجسم والتشبيه .



الصفات السّلبية

(٣)

ليس محلاً للحوادث

إتفق الإلهيّون ما عدا الكرّاميّة على أنَّ ذاته تعالى لا تكون محلاً للحوادث ، ويستحيل قيام الحوادث بذاته . والدليل على ذلك أنَّه لو قام بذاته شيء من الحوادث للزم تغيّره واللازم باطل ، فالملزوم مثله .

بيان الملازمة ، إنَّ التغير عبارة عن الإنتقال من حالة إلى أخرى . فعلى تقدير حدوث ذلك الأمر القائم بذاته ، يحصل في ذاته شيء لم يكن من قبل ، فيحصل الإنتقال من حالة إلى أخرى . فقد بانت الملازمة .

وأمّا بطلان اللازم : فلأن التغيّر مستلزم للإنفعال أي التأثّر ، وإلاّ لما حصل له ، والإستعداد يقتضي أنَّ يكون ذلك الشيء له بالقوة ، وذلك من صفات الماديات ، والله تعالى منزّه عنها فلا يكون منفعلاً ، ولا يكون متغيّراً ، ولا يكون محلاً للحوادث .

وبعبارة ثانية : إنَّ التغير نتيجة وجود استعداد في المادة الذي يخرج تحت شرائط خاصة من القوة إلى الفعل . فالبَذْر الذي يُلقى في الأرض ويقع تحت التراب ، حامِلٌ للقوة والإستعداد ، ويخرج في ظل شرائط خاصة من تلك الحالة ويصير زرعاً أو شجراً . فلو صحّ على الواجب كونه محلاً للحوادث ، لصحّ أن يحمل وجودُه استعداداً للخروج من القوة إلى الفعلية .

وهذا من شؤون الأمور المادية ، وهو سبحانه أجلّ من أن يكون مادة أو مادّياً .

وبالجملة ، لو وَقَفَتْ الكرّاميّة على ما يترتب على قولهم من حلول الحوادث فيه من المفاسد ، لما أصرّوا على ذلك . فإن ظهور الحوادث في الذات ، سواء أكان بمعنى تغيّر الذات وصفاتها وتبدلها ، أو وجود الحركة فيها ، عبارة أخرى عن كون وجوده ذا إمكان إستعدادي يخرج من القوة إلى الفعل ومن النقص إلى الكمال ، كخروج عامة الموجودات الإمكانية إلى صوب الفعلية ، ونحو الكمال ومن كانت هذه صفته يعدّ من الممكنات .

وهناك بيان آخر لهذا المطلب ، وهو أنّ وجوب الوجود يقتضي تحقق كل شؤونه وكمالاته فيه طُرّاً ، وما لم يزل في طريق التكامل والتغاير ، لا يتصف بوجوب الوجود ، إذاً الوجوب يلازم الفعلية ويناقض التدريج .

وعلى ذلك اعتمد المحقق الطوسي في التجريد[1] .

* * *

(١) لاحظ تجريد الإعتقاد ص ١٨٠ ، طبعة صيدا ، وإرشاد الطالبين ص ٢٣٢ .

الصفات السلبية
(٤)

لا يقوم اللذة والألم بذاته

قد يطلق الألم واللذّة ويراد منهما الألم واللذّة المزاجيان . والألم حالة حاصلة من تغير المزاج إلى الفساد . واللذة حالة حاصلة من تغير المزاج إلى الإعتدال ، وعروض النشاط والسرور على المُلْتذ ، ومن كان متصفاً بهما يجب أن يكون موجوداً مادياً قابلاً للانفعال . ومن المعلوم لزوم تنزيهه سبحانه عن المزاج والفعل والإنفعال لاستلزامه تواليَ فاسدة لا تحصى . وبالجملة ، فالألم واللذة من توابع المزاج ، منفيّان بانتفاء المتبوع .

وقد يطلقان ويراد منهما العقليان ، والمراد منهما إدراك كل قوة عقلية ما يلائمها أو ينافيها . فالقوة العاقلة لها كمال ولذّة هي إدراكها للمعقولات الكليّة . وإنكار ذلك مكابرة . فإن العلماء الغائصين في لُجج التحقيق لهم لذات لا يختارون اللذات الحسية بأجمعها على أقل مسألة من مسائلها ، ويقابله الألم العقلي . ولأجل ذلك كلما كان المعقول أفضل وأتم ، كانت اللذة أبلغ وأوفر .

فلذا يكون إدراك القوة العقلية للمعقولات أتم من إدراك الحس للمحسوسات ، لأن القوة العقلية تصل إلى كنه المعقول وإلى ذاته وذاتياته ، فتكون اللذة العقلية أبلغ وأعظم من الحسية .

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الألم على وجه الإطلاق منفي عنه سبحانه ، أمّا الألم المزاجي فلما عرفت ، وأمّا الألم العقلي فلأنه إدراك المنافي من حيث هو مناف . وهو مستحيل عليه سبحانه ، إذ لا منافي له لأن جميع ما عداه لوازم ومعلولات له ، والكل في قبضة قدرته ، مجتمع معه ، غير منافٍ له .

وأمّا اللذة العقلية فإن بعض الحكماء نسبوها إلى الله تبارك وتعالى قائلين بأنّه مدرك لأكمل الموجودات . وهي ذاته ـ فيكون متلذذاً .

وبعبارة أخرى : إنَّ واجب الوجود الذي هو في غاية الجمال والكمال والبهاء، إذا عقل ذاته فقد عقل أتم الموجودات وأكمل الأشياء ، فيكون أعظم مدرِك لأجلّ مُدْرَك بأتم إدراك .

هذا ما عليه الحكماء . ولكن المتكلمين منعوا من توصيفه سبحانه باللذة على وجه الإطلاق مزاجياً كان أو عقلياً ، ولعل عذرهم في ذلك كون أسمائه وصفاته أمراً توقيفياً .

أقول : لا شك إنَّ إطلاق الملتذ على الله سبحانه لا يجتمع مع القول بتوقيفية أسمائه وصفاته ، وأما كونه مبتهجاً بذاته ابتهاجاً عقلياً لإدراكه أتمّ الموجودات ، وملتذاً في ظله ،فليس شيء يمنع منه. وإنَّ الحقيقة شيء والتسمية شيء آخر .

* * *

الصّفات السلبيّة

(٥)

إمتناع رؤية الله سبحانه

إتفقت العدلية على أنه سبحانه لا يرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة . وأما غيرهم ، فالكَرّامِيّة والمُجَسّمة الذين يصفونه سبحانه بالجسم ويثبتون له الجهة ، جوزوا رؤيته بلا إشكال في الدارين . وأهل الحديث والأشاعرة ـ مع عد أنفسهم من أهل التنزيه وتحاشيهم عن إثبات الجسمية والجهة له سبحانه ـ قالوا برؤيته يوم القيامة وأنه ينكشف للمؤمنين انكشاف القمر ليلة البدر ، تبعاً لبعض الأحاديث ، واستظهاراً من بعض الآيات وقد ذكر أبو الحسن الأشعري أقوالاً مختلفة حول الرؤية ربما تناهز التسع عشر قولاً ، وأوردها الواحدة تلو الأخرى وأكثرها لا يستحق الذكر .

ومن عجيب ما جاء في تلك الأقوال ما نقله عن « الضرار » و « حَفْص الفرد » من أنَّ الله لا يرى بالأبصار ولكن يخلق لنا يوم القيامة حاسّة سادسة غير حواسنا ، وندرك ما هو بتلك الحاسّة . وقول البكرية إنَّ الله يخلق صورة يوم القيامة يرى فيها ويكلم خلقه منها . وقول الحسين النجار إنه يجوز أنْ يحول العين إلى القلب ويجعل لها قوة العلم فيعلم بها ، ويكون ذلك العلم رؤية له(١) .

---

(١) مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٢٦١ ـ ٢٦٥ و ٣١٤ .

وهذه الأقوال الثلاثة ، خصوصاً الأخير منها إنكار للرؤية ، وإن جاء بها الأشعري في عداد الأقوال المثبتة لها . نعم ، ذكر أقوالاً يشمئز الإنسان من سماعها مثلاً : قال جماعة يجوز أنْ نرى الله بالأبصار في الدنيا ولسنا ننكر أن يكون بعض من نلقاه في الطرقات . وأجاز عليه بعضهم الحلول في الأجسام وأصحاب الحلول إذا رأوا إنساناً يستحسنونه لم يدروا لعل إلههم فيه . وأجاز كثير ممنْ جَوّز رؤيته في الدنيا مصافحته وملامسته ومزاورته إياه . وغير ذلك من الأقوال السخيفة الساقطة التي نبتت في منابت الإعراض عن الأصول الصحيحة لتحليل العقائد .

ولنقدم البحث عن عقائد العدلية فإن في إثباتها كفاية لردّ سائر الأقوال وبيان وَهْنها . ولكن إكمالاً للبحث نذكر بعده ما عليه الأشاعرة من التفصيل في الرؤية بين الدنيا والآخرة .

ما هي حقيقة الرؤية

إختلف المتكلمون في حقيقة الإبصار تبعاً للباحثين الطبيعيين والمشهور بينهم قولان :

الأول : خروج الشعاع على هيئة المخروط من العين بحيث يكون رأسه في العين وقاعدته منطبقة على المُبْصَر . وهذا القول متروك بفضل ما توصلت إليه الأبحاث الحديثة .

الثاني : إنعكاس صورة المرئي على العين . وقد أوضحته الأبحاث العلمية بما حاصله إنَّ الأشياء الخارجية تُرى إذا وصل نورها إلى العين إما نورها النابع منها إذا كانت منيرة بنفسها كالشمس ، أو المنعكس عليها من مصدر منير إذا لم تكن منيرة كما هو الغالب . فإذا وصل النور إلى العين فإنه يخترق أوّلاً القَرَنية وهي غطاء العين الخارجي شفافة ومُحَدّبة ، فينكسر ثم يعبر « العنبية » ، ويرد « العدسية » فينكسر مرة أخرى ويتمركز على طبقة حساسة داخل كرة العين تسمى الشبكية موجداً صورة مضيئة مقلوبة عن صورة

المرئي الخارجي . ويتصل بهذه الشبكية أطراف أعصاب الرؤية ، فيوجب انطباع الأشعة على الشبكية تحريك تلك الأعصاب وإرسال التموّجات المناسبة للأشعة المنطبقة إلى الدماغ ، فيحللها الدماغ ويفسرها ويتعقلها بالشكل والصورة التي نعرفها .

هذا هو واقع الإبصار والرؤية ، فيجب أن يكون كل من النفي والإثبات على هذا المعنى الذي كشف عنه جهابذة العلم . وبذلك يعلم أنَّ تفسير الإبصار ورؤيته سبحانه بالعلم به أو بإدراكه في القلب أو من طريق الشهود خروج عن البحث ونحن مركزون على إمكان رؤيته بهذه الأبصار التي يملكها كل إنسان ، لأنَّ هذا هو محط البحث بين العدلية والأشاعرة فنقول :

يدل على امتناع الرؤية وجوه :

١ ـ إنَّ الرؤية إنما تصح لمن كان مقابلاً أو في حكم المقابل ، والمقابلة إنما تتحقق في الأشياء ذوات الجهة ، والله تعالى منزه عنها فلا يكون مرئياً .

وبعبارة أخرى : إنَّ المراد من الرؤية إما حقيقتها ، أعني الإدراك بحس البصر ، وهو مستلزم لإثبات الجهة له تعالى بالضرورة ، سواء قلنا بأنَّ الإبصار يتحقق بانطباع صورة الشيء في العين أو بخروج الشعاع منها . وإما غير حقيقتها مما يُعبر عنه بالإدراك العلمي والشهود القلبي وغير ذلك مما لا يَعْرِف حقيقته إلا القائل به ، فهو حينئذ خارج عن محط البحث ومجال النزاع[1] .

٢ ـ إنَّ الرؤية إما أن تقع على الذات كلها أو على بعضها . فعلى الأول يلزم أنْ يكون المرئي محدوداً متناهياً محصوراً شاغلاً لناحية من النواحي ، وخلو النواحي الأخرى منه تعالى . وعلى الثاني يلزم أنْ يكون مركباً متحيزاً ذا جهة إلى غير ذلك من التوالي الفاسدة ، المرفوضة في حقه سبحانه .

---

(١) لاحظ قواعد المرام في علم الكلام ، ص ٧٦ . أنوار الملكوت في شرح الياقوت ص ٨٢ .

٣ ـ إنَّ الرؤية لا تتحقق إلا بانعكاس الأشعة من المرئي إلى أجهزة العين ، وهو يستلزم أنْ يكون سبحانه جسماً ذا أبعاد ، ومعرضاً لعوارض وأحكام جسمانية ، وهو المنزه عن كل ذلك .

٤ ـ إنَّ الرؤية بأجهزة العين نوع إشارة إليه بالحدقة وهو سبحانه منزه عن الإشارة . فإنَّ كل مرئي في جهة يشار إليه بأنه هنا أو هناك ، ويصح أنْ يقال إنه مقابل للرائي أو في حكمه . وهذا المعنى منتف في حقه سبحانه .

إنَّ مجموع الأدلة الأربعة تعتمد على أمر واحد وهو أنَّ تجويز الرؤية على الله سبحانه يستلزم كونه جسماً أو جسمانياً . فالأول يعتمد على أنَّ الرؤية تستلزم أنْ يكون ذا جهة وتحيّز . والثاني يعتمد على أنَّ الرؤية تستلزم تناهي ذاته إذا وقعت الرؤية على تمامها ، أو مركبة إذا وقعت على بعضها . والثالث يعتمد على أنَّ الرؤية تستلزم أن يكون جسماً وذا عوارض جسمية . والرابع يعتمد على أنَّ الرؤية تستلزم الإشارة إليه تعالى ، وهو فوق أن يقع في ذلك المجال . فروح الأدلة الأربعة يرجع إلى أمر واحد ، وهو أنَّ تجويز رؤيته معناه كونه سبحانه موجوداً متحيزاً ومحدوداً وذا جهة وعوارض جسمانية وقابلاً للإشارة وكل ذلك مستحيل ، فتكون النتيجة امتناع وقوع الرؤية عليه .

ومبادىء هذه البراهين أمور بديهية حسيّة يكفي في تصديقها تصور القضايا بموضوعاتها ومحمولاتها ونسبها

محاولة فاشلة

إنَّ المتفكرين من الأشاعرة لما رأوا أنَّ القول بإمكان رؤيته سبحانه يستلزم هذه المحاذير ويوجب خروج المُجَوّز عن صفوف المنزهين إلى عداد المجسمين ، حاولوا تصحيح مقولتهم بوجوه خارجة عن محل النزاع ، وإليك بعض ما ذكروه :

١ ـ قال الشهرستاني في نهاية الإقدام : « لم يصر صائر إلى تجويز اتصال أشعة من البَصَر بذاته أو انطباع شبح يتمثل في الحاسة منه وانفصال

شيء من الرائي والمرئي واتصاله بهما ، لكن أهل الأصول اختلفوا في أنّ الرؤية إدراك وراء العلم أم علم مخصوص . ومن زعم أنّه إدراك وراء العلم اختلف في البنية واتصال الشعاع ونفي القرب المفرط ، والبعد المفرط وتوسط الهواء المُشِفّ (النـور الحامل للصورة) فشرطها المعتزلة ونفوا رؤية الباري تعالى بالأبصار نفي الإستحالة ، والأشعري أثبتها إثبات الجواز على الإطلاق ، والوجوب بحكم الوعد »[1] .

يلاحظ عليه : إنَّ الرؤية التي يدعيها أهل الحديث تبعاً لما يروونه في هذا المجال ، ولما استظهروه من القرآن عبارة عن رؤية الله تبارك وتعالى بهذه الأبصار الحسـية كرؤية القمر في ليلة البدر . وأما غير ذلك مما يدعيه العرفاء وأهل الكشف والشهود ، خارج عن محط البحث ومن المعلوم أنَّ الرؤية بهذا المعنى لا تتحقق إلا بالشرائط التي أطبق عليها علماء الطبيعة ، قديمها وحديثها ، مع اختلاف في تحقيق الشرائط وتحليلها ، فلو أريد من الرؤية غير هذا ، لما ورد النفي والإثبات على شيء واحد . وتمنّي الرؤية بلا هذه الشرائط كتمني رسم الأسد على عضد البطل من دون أنْ يكون له رأس ولا ذنب[2] .

٢ ـ قال الفاضل القوشجي بعد شرح معنى الرؤية إما بالإرتسام أو خروج الشعاع : إنا إذا عَرَفنا الشمس مثلاً بحد أو رسم ، كان نوعاً من المعرفة ، ثم إذا أبصرناها وغمضنا العين ، كانا نوعاً آخر فوق الأول . ثم إذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الإدراك فوق الأوّلَيْن نسميه الرؤية ، ولا يتعلق في الدنيا إلا بما هو في جهة ومكان . فمحل النزاع أنَّ مثل هذه الحالة الإدراكية يصح أن تقع بدون المقابلة ، وتتعلق بذات الله منزهةً عن الجهة والمكان ،

---

(١) نهاية الإقدام ، ص ٣٥٦ .

(٢) مثل يضرب لتمني الشيء المحال وأصل القصة : إنَّ بطلاً ورد دكاناً يريد أنْ يضرب على بدنه صورة الأسد . فكان كلما وخزه صاحب الدكان بالإبرة صرخ وقال : ماذا تضرب؟ فيجيب : رأسه . فيقول : لا تضرب رأسه . فإذا وخزه أخرى صرخ وتأوّه وقال : ماذا تضرب؟ فيجيب : ذَنَبَه . فيقول : لا تضربه . وهكذا . فضُرِب به المثل .

ولا ؟[1] .

أقول : إنَّ تمني الرؤية والإبصار بغير المقابلة والجهة مع تحققها بالعيون والأبصار ، أشبه بتمني وجود الشيء مع التأكيد على عدمه ، وهذا نظير أن يقال حقيقة المربع عبارة عن وجود أضلاع متصلة ، فهل يمكن أنْ تتحقق تلك الهيئة بدون الأضلاع[2] .

ومن أمعن النظر في كتب الأشاعرة خصوصاً القدامى منهم ، وبالأخص كتب أهل الحديث ، والحنابلة ، يرى أنهم يفرون من هذه المحاولات ولا يرون لها قيمة في أوساطهم ، وهم يتمسكون بالروايات وما استظهروه من الآيات ويحكمون بالرؤية الحقيقية كرؤية القمر .

قال الشيخ الأشعري في الإبانة : « ونُدين بأنَّ الله تعالى يُرى في الآخرة بالأبصار كما يُرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) »[3] .

وقال في اللمع : « إنْ قال قائل : لم قلتم إنَّ رؤية الله بالأبصار جائزة من باب القياس . قيل له : قلنا ذلك لأنَّ ما لا يجوز أنْ يوصف به الله تعالى ويستحيل عليه ، لا يلزم في القول بجواز الرؤية »[4] .

---

(١) شرح التجريد للقوشجي ، ص ٤٢٨ .

(٢) وقد جمع الأستاذ حفظه الله مجلس مع بعض فضلاء الشام فانْجَرّ البحث إلى إمكان الرؤية فقال الشيخ الأستاذ : إنَّ تجويز الرؤية يستلزم تجويز المقابلة والجهة . فقال الشامي : كل شيء في الآخرة غيره في الدنيا . فأجابه : ماذا تريد من كلامك « كل شيء في الآخرة غيره في الدنيا » ، فهل تريد أن الأشياء الدنيوية توجد في الآخرة بوجودات كاملة ، فهذا ما نعترف به . وإن أردت أنَّ الأشياء الأخروية تضاد ما هياتها وحدودها ، الموجود في الدنيا ، فهذا مما لا يمكن التصديق به . فإنَّ نتيجة ضرب اثنين في اثنين هو أربعة لا خمسة ، ولا يمكن تكذيب هذه القضية بحجة أنَّ كل شيء في الآخرة غيره في الدنيا . فإنَّ هناك قضايا قطعية وعلوماً ضرورية صادقة في النشأتين من دون أنْ يختص امكانها بواحدة منهما . فالدور والتسلسل محالان في الدنيا والآخرة ، وقاعدة كل ممكن يحتاج إلى علّة صادقة في كلتا النشأتين فالتمسك بهذا الكلام نوع فرار من البحث والتحقيق .

(٣) الابانة ، ص ٢١ .

(٤) اللمع ، ص ٦١ بتلخيص .

الأدلة العقلية للقائلين بالجواز

إنَّ الشيخ الأشعري استدل على جواز الرؤية بوجوه عقلية نقتطف منها وجهين :

ألأول ـ قال : « ليس في جواز الرؤية إثبات حَدَث ، لأنَّ المرئي لم يكن مرئياً لأنه محدث ، ولو كان مرئياً لذلك للزمه أنْ يرى كل محدث وذلك باطل عنده »[1] .

يلاحظ عليه : إنَّ الحدوث ليس شرطاً كافياً في الرؤية حتى تلزم رؤية كل محدث ، بل هو شرط لازم يتوقف على انضمام سائر الشروط التي أشرنا إليها . وبما أنَّ بعضها غير متوفر في الموجودات المجردة المحدثة ، لا تقع عليها الرؤية .

الثاني ـ قال : « ليس في اثبات الرؤية لله تعالى تشبيهاً »[2] .

يلاحظ عليه : إنَّ حقيقة الرؤية قائمة بالمقابلة أو ما في حكمها ، وهي لا تنفك عن كون المرئي في جهة ومكان . وهو يستلزم كونه سبحانه ذا جهة ومكان ، فأي تشبيه أظهر من ذلك ، وكيف يقول إنَّ تجويز الرؤية لا يستلزم التشبيه ؟! « ما هكذا تورد يا سَعْدُ الابل » .

ثم إنَّ أئمة الأشاعرة في العصور المتأخرة لما وقفوا على وَهْن الدليلين السابقين ، عدلوا إلى دليل عقلي آخر وحاصله أنَّ مِلاك الرؤية والمصحح لها أمر مشترك بين الواجب وغيره ، قالوا : « إنَّ الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض ، ولا بد للرؤية المشتركة من علة واحدة . وهي إما الرجود أو الحدوث . والحدوث لا يصلح للعلية لأنه أمر عدمي ، فتعين الوجود . فينتج أنَّ صحة الرؤية مشتركة بين الواجب والممكن »[3] .

---

(١) و (٢) اللمع ص ٦١ ـ ٦٢ .

(٣) تلخيص المحصّل ، ص ٣١٧ . وغاية المرام ، ص ١٦٠ وشرح المواقف ، ج ٨ ، ص ١١٥ . وشرح التجريد للقوشجي ، ص ٤٣١ .

وهذا الدليل ، مع أنه لم يتم عند المفكرين من الاشاعرة ، ظاهر الضعف ، إذ لقائل أنْ يقول إنَّ الجهة المشتركة للرؤية في الجوهر والعرض يس هو الوجود بما هو وجود ، بل الوجود المقيّد بعدة قيود ، وهو كونه ممكناً مادياً يقع في إطار شرائط خاصة ، كشف عنها العلم فـي تحقيق الرؤية ، فإنَّ الإبصار رهن ظروف خاصة . وادعاء كون المِلاك هو الوجود بما هو وجود غفلة عما يثبته الحس والتجربـة .

والعجب من هؤلاء كيف يدعون أنَّ المصحح للرؤية هو الوجود مع أنَّ لازمه صحة رؤية الأفكار والعقائد ، والروحيات والنفسانيات كالقدرة والإرادة وغير ذلك من الأمور الروحية الوجودية اللتي لا تقع في مجال الرؤية .

ألأدلة النقلية للقائلين بالرؤية

إستدل القائلون بجواز الرؤية بآيات كثيرة ، المهم منها آيتان نذكرهما :

ألآية الأولى : قوله سبحانه : ﴿ **كَلّا بَلْ تُحِبّونَ العاجِلَةَ * وَتَذَرُونَ الآخِرَةَ * وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَة * إلىٰ رَبِّها نَاظِرَة * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرةٌ * تَظُنُّ أنْ يُفْعَلَ بِها فَاقِرَةٌ** ﴾[1] .

قالوا : « إنَّ النظر إذا كان بمعنى الإنتظار ، يستعمل بغير صلة ، ويقال : « انتظرتُ » . وإذا كان بمعنى الرؤية يستعمل بـ « إلى » . والنظر في هذه الآية استعمل بلفظ « إلى » فيحمل على الرؤية »[2] .

وقد شغلت هذه الآية بال الأشاعرة والمعتزلة ، فالفرقة الأولى تصر على أنَّ النظر هنا بمعنى الرؤية والثانية تصر على أنها بمعنى الإنتظار لا الرؤية قائلة بأنه يستعمل بمعنى الإنتظار مع لفظه « إلى » أيضاً قال الشاعر :

---

(١) سورة القيامة : الآية : ٢٠ ـ ٢٥ .

(٢) شرح التجريد للقوشجي ص ٣٣٤ وغيره .

وُجُــوهٌ نــاظِــراتٌ يَــوْمَ بَــدْرٍ   إلى الــرّحْمٰنِ يَــأْتِي بــالفَــلاحِ

ولكن الحق إنَّ الإصرار على أنّ النظر بمعنى الرؤية أو الإنتظار يوجب كون الآية مجملة من حيث المراد ، مع أنها من المحكمات ولا إجمال فيها . والذي يبطل الإستدلال هو أنَّ النظر سواء أكان بمعنى الرؤية أو بمعنى الإنتظار لا يدل على أنَّ المراد هو الرؤية الحقيقية ، ويعلم ذلك بمقارنة بعض الآيات المذكورة ببعضها ، وعندئذ يرتفع الإبهام عن وجهها . وإليك تنظيم الآيات حسب المقابلة :

أ ـ ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴾ يقابلها قوله : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ ﴾ .

ب ـ ﴿ إلى رَبّها ناظِرَةٌ ﴾ يقابلها قوله : ﴿ تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَة ﴾ .

ولا شك إنَّ الفقرتين الأوليين واضحتان جداً ، وإنما الكلام في الفقرة الثالثة فيجب رفع إبهامها عن طريق الفقرة الرابعة التي تقابلها .

وبما أن المراد من الفقرة الرابعة هـو أنَّ الطائفة العاصية التي عبّر عن صفتها بكونها ذات وجوه باسرة ، تظن وتتوقع أنْ ينزل بها عذاب يكسر فقارها ويقصم ظهرها ، يكون ذلك قرينة على المراد من الفقرة الثالثة ، وهـو أنَّ الطائفة المطيعة ذات وجوه ناضرة تتوقع عكس ما تتوقعه الطائفة الأولى ، وتنتظر فضله وكرمه . هذا هو الذي يستظهره الذهن المجرد عن كل رأي مُسْبَق ، من مقابلة الآيتين .

وبعبارة أخرى : لا يصح لنا تفسير الفقرة الثالثة إلا بضد الفقرة الرابعة . فبما أنَّ الفقرة الرابعة صريحة في أنَّ المراد توقع العُصاة العذاب الفاقر ، يكون المراد من الفقرة الثالثة توقع الرحمة والفضل والكرم حتى ولو كان النظر بمعنى الرؤية ، ولكن ليست كل رؤية معادلة للرؤية بالأبصار ، بل ربما تكون الرؤية كناية عن التوقع والإنتظار مثلاً يقال : « فلان ينظر إلى يد فلان » ويراد أنه رجل معدم محتاج ليس عنده شيء وإنما يتوقع عطاء الشخص ، فما أعطاه مَلَكه وما منعه حُرِم منه . وهذا مما درج عليه الناس في

محاوراتهم العرفية ويقال : « فلان ينظر إلى الله » ثم إليك . فالنظر وإن كان هنا بمعنى الرؤية لا الإنتظار ، ولكنه كناية عن توقع رحمته سبحانه أولاً ، وكرم الشخص المأمول ثانياً كما يقال : « يتوقع فضل الله سبحانه ثم كرمك » .

والآية نظير قول القائل :

إني اِلَيْكَ لِما وَعَدْتَ لَناظِرٌ   نَظَرَ الفَقيرِ إلى الغَنِيِّ المُوسِرِ

فمحور البحث والمراد هو توقع الرحمة وحصولها أو عدم توقعها وشمولها ، فالطغاة يظنون شمول العذاب ، والصالحون يظنون عكسه وضده وأما رؤية الله سبحانه ووقوع النظر إلى ذاته فخارج عما تهدف إليه الآية .

هذا هو مفتاح حل المشكلة المتوهمة في الآية . فتفسير الآية برؤية ذاته غفلة عن القرينة الموجودة فيها .

وفي الختام نذكر نكتتين :

الأولى ـ إنَّ هنا فرقاً واضحاً بين قولنا : « عيون يومئذ ناظرة » وقولنا : « وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاظِرَة » . فلو كان المراد رؤية ذاته سبحانه لناسب التعبير بالأول ، فالوجوه الناظرة غير العيون الناظرة ، والأول منهما يناسب التوقع والإنتظار دون الثاني .

الثانية ـ قال الزمخشري في كشّافه : « وسمعت سَرَوِيّة مستجدية بمكة وقت الظهر حين يغلق الناس أبوابهم ، ويأوون الى مقائلهم تقول : « عُيَيْنَتيَّ نُوَيْظِرَةٌ إلى الله وإليكم » تقصد راجية ومتوقعة لإحسانهم إليها[1] .

الآية الثانية ـ قوله سبحانه : ﴿ **وَلَمّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ اَرِنِي اَنْظُرْ اِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَاني وَلَكِنْ اُنْظُرْ إلى الجَبَلِ فَإنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَراني ، فَلَمّا تَجلى رَبُّه للجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسى صَعِقاً ، فَلَمّا**

---

(١) الكشاف ج ٤ ، ص ٦٦٢ .

أفاقَ قَالَ سُبْحانَك تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوّلُ المُؤْمِنينَ ﴾[1] .

إحتجَّت الأَشاعرة بهذه الآية بوجهين وإليك بيانهما :

الوجه الأول

إنَّ موسى (عليه السلام) سأل الرؤية ، ولو كانت ممتنعة لما سألها ، لأنه إما أنْ يعلم امتناع الرؤية أو يجهله فإنْ علم فالعاقل لا يطلب المحال ، وإنْ جهله فهو لا يجوز في حق موسى ، فإنَّ مثل هذا الشخص لا يستحق أنْ يكون نبياً .

ويلاحظ عليه : إنَّ الاستدلال بآية واحدة ، وترك التدبّـر في سائر الآيات الواردة في الموضوع ، صار سبباً للإستظهار المذكور . ولو اطّلعنا على مجموع ما ورد من الآيات في هذه القصة ، لتجلى خطأ الإستظهار . وإليك البيان :

إنَّ الكليم (عليه السلام) لما أخبر قومه بأنَّ الله كلّمه وقرّبه وناجاه ، قالوا لن نؤمن بك حتى نسمع كلامه كما سمعت . فاختار منهم سبعين رجلاً لميقات ربه ، فخرج به إلى طور سيناء وسأله سبحانه أنْ يكلمه . فلما كلّمه الله وسمعوا كلامه ، قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ، فعند ذلك أخذتهم الصاعقة بظلمهم وعُتُوّهم واستكبارهم ، وإلى هذه الواقعة تشير الآيات الثلاث التالية :

١ ـ ﴿ وإذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّى نَرى الله جَهْرَةً ، فَأَخَذَتْكُمُ الصّاعِقَةُ وَأَنْتُم تَنْظُرُونَ ﴾[2] .

٢ ـ ﴿ يَسْأَلُكَ أَهْلُ الكِتَابِ أَنْ تُنَزّل عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السّماءِ ، فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقالوا أَرِنا الله جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصّاعِقَةُ

---

(١) سورة الأعراف : الآية :١٤٣ .

(٢) سورة البقرة : الآية : ٥٥ .

بِظُلْمِهِمْ ﴾[1] .

٣ ـ ﴿ وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقاتِنا فَلَمّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَإِيّايَ أَتُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنّا إِنْ هِيَ إِلا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِها مَنْ تَشاءُ وَتَهْدي مَنْ تَشاءُ أَنْتَ وَلِيُّنا فَاغْفِرْ لَنا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الغَافِرِينَ ﴾[2] .

ثم إن الكليم طلب منه سبحانه أنْ يهديهم حتى يدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع إليهم ، فلربما قالوا إنك لم تكن صادقاً في قولك إن الله يكلمك ، ذَهَبْتَ بهم فَقَتَلْتَهم ، فعند ذلك أحياهم الله وبعثهم معه ، وإلى هذا الطلب يشير قول الكليم في الآية الثالثة : ﴿ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا ، إِنْ هِي إِلا فِتْنَتُكَ ﴾ وعندئذ يطرح السؤال التالي : هل يصح أنْ ينسب إلى الكليم ـ بعد ما رأى بأم عينه ما رأى القوم من الصاعقة والدمار إثْر سؤالهم الرؤية ـ أنه قام بالسؤال لنفسه بلا داع وسبب مبرر ، أو إنه لم يسأل بعد هذه الواقعة إلا لضرورة ألجأته إليه ؟

والجواب : إنَّ الثاني هو المتعين ، وذلك لأنه (عليه السلام) عرّف سؤال الرؤية بأنه فعل السفهاء في قوله : ﴿ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ ﴾ ، ومعه كيف يصح له الإقدام على الطلب بلا مُلزم ومبرر . وعند ذلك يجب علينا أنْ نقف على العلّة الدافعة إلى السؤال .

الدافع إلى السؤال

إنَّ قومه بعد الإحياء طلبوا منه أنْ يسأل الرؤية لنفسه لا لهم حتى تَحِلّ رؤيته لله مكان رؤيتهم ، فيؤمنوا به بعد إخباره بالرؤية ، وعندئذ أقْدَم الكليم على السؤال تكبيتاً لهؤلاء وإسكاتاً لهم وبما أنه لم يقدم إلا أثر الإصرار من

(١)سورة النساء : الآية : ١٥٣ .

(٢) سورة الأعراف : الآية : ١٥٥ .

جانبهم لم يوجّه إلى الكليم من جانبه سبحانه أي لوم وعتاب أو مؤاخذة وعذاب ، بل اكتفى تعالى بقوله :

﴿ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أنظُرْ إلى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴾ فلا يكون السؤال دليلاً على إمكان الرؤية .

وبعبارة أخرى : إنَّ موسى كان من أعلم الناس بالله وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز ، ولكن ما كان طلب الرؤية إلا لتبكيت هؤلاء الذين دعاهم « سُفَهاء » وتبرأ من فعلهم . فبما أنهم لجّوا وتمادوا وقالوا بأنهم لا يؤمنون له حتى يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك، وهو قوله : ﴿ لَنْ تَرَانِي ﴾ فطلب موسى الرؤية ليتيقنوا ويزول ما دخلهم من الشبهة ، فلأجل ذلك قال : ﴿ رَبِّ أرِنِي أَنْظُرْ إليك ﴾ ولم يقل رَبّ أرهم ينظروا إليك .

والعجب إنَّ الآية على خلاف مطلوب الأشاعرة أدلّ ، فإنه سبحانه رد طلب الكليم بقوله : « لن تَراني » و « لن» للتأبيد ، كقوله : ﴿ لَنْ يَخْلُقُوا ذُباباً وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ ﴾[1] .

وها هنا نكتة ينبغي التنبيه عليها وهي أنَّ الميقات الوارد في قوله تعالى : ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسى لِمِيقَاتِنا وَكَلَّمَهُ رَبُّه ﴾[2] ، نفس الميقات الوارد في قوله سبحانه : ﴿ واخْتَارَ مُوسى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقاتِنا ﴾[3] . ولم يكن الموسى مع قومه إلا ميقات واحد وقد وقعت الحادثتان فيه في ظرف واحد ، غير أن سؤال قومه رؤية الله كان قبل سؤال موسى الرؤية لنفسه .

الوجه الثاني

إنه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل ، وهو أمر ممكن في نفسه ، والمعلّق على الممكن ممكن .

---

(١) سورة الحج : الآية : ٧٣ .

(٢) سورة الأعراف : الآية : ١٤٣ .

(٣) سورة الأعراف : الآية : ١٥٥ .

يلاحظ عليه ، إنَّ المعلق عليه في قوله : ﴿ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ ﴾ ليس هو إمكان الإستقرار ، بل وجود الإستقرار وتحققه بعد تجلّيه ، والمفروض أنه لم يتحقق بعد التجلي . وإذا كان إمكان الرؤية معلقاً على تحقق الإستقرار بعد التجلي فينتج أنَّ الرؤية ليست أمراً ممكناً لفقدان المعلّق عليه وهذا نظير قول القائل :

وَلَوْ طَارَ ذُو حَافِرٍ قَبْلَهَا لَطَارَتْ وَلَكِنَّهُ لَمْ يَطِرِ

ثم إنَّ الأشاعرة استدلت بعدّة أخرى من الآيات القرآنية ، نتركها للقارىء الكريم كما أنهم استدلوا ببعض الروايات نحن في غنى عن الإجابة عنها بعد دلالة العقل السليم والذكر الحكيم على امتناع الرؤية . ولكن إكمالاً للبحث نأتي بأمرين :

ألأمر الأول : جذور مسألة الرؤية

إنَّ مسألة الرؤية إنما طرحت بين المسلمين من جانب الأحبار والرهبان بتدليس خاص . فإنَّ أهل الكتاب يدينون برؤيته سبحانه ، ويظهر ذلك لمن راجع العهد القديم وإليك مقتطفات منه :

١ ـ « رأيت السيد جالساً على كرسي عالٍ . . فقلت : ويل لي لأن عينيّ قد رأتا الملك ربّ الجنود » (إشعيا ٦ : ١ ـ ٦). والمقصود من السيد هو الله جل ذكره .

٢ ـ « كنت أرى أنه وُضعت عروش وجلس القديم الأيام . لباسه أبيض كالثلج ، وشعر رأسه كالصوف النقي وعرشه لهيب نار » (دانيال : ٧ : ٩) .

٣ ـ « أما أنا فبالبرّ أنظر وجهك » (مزامير داود ١٧ : ١٥) .

٤ ـ « فقال منوح لامرأته : نموت موتاً لأننا قد رأينا الله » (القضاة : ١٣) .

٥ ـ « فغضب الربّ على سليمان ، لأن قلبه مال عن الرب ، إلٰه إسرائيل الذي تراءى له مرتين » (الملوك الأول : ١١) .

٦ ـ « قد رأيت الرب جالساً على كرسيه وكل جند البحار وقوف لديه » (الملوك الأول :٢٢) .

٧ ـ « كان في سنه الثلاثين في الشهر الرابع في الخامس من الشهر وأنا بين المسبيين عند نهر خابور ، إنَّ السمٰوات انفتحت فرأيت رؤى الله . . . إلى أن قال : هذا منظر شبه مجد الرب ولما رأيته خررت على وجهي وسمعت صوت متكلم » (حزقيال : ١:١) .

والقائلون بالرؤية من المسلمين ، وإن استندوا إلى الكتاب والسنَّة ودليل العقل ، لكن غالب الظن أنَّ القول بها تسرب إلى أوساطهم من المتظاهرين بالإسلام كالأحبار والرهبان ، وربما صاروا مصدراً لبعض الأحاديث في المقام وصار ذلك سبباً لجرأة طوائف من المسلمين على جوازها ، واستدعاء الأدلة عليها من العقل والنقل .

الأمر الثاني : الرؤية في كلمات أهل البيت (عليهم السلام)

إنَّ المراجع إلى خطب الإمام علي (عليه السلام) في التوحيد وما أثر عن أئمة العترة الطاهرة يقف على أنَّ مذهبهم في ذلك امتناع الرؤية وأنه سبحانه لا تدركه أوهام القلوب ، فكيف بأبصار العيون . وإليك نزراً يسيراً مما ورد في هذا الباب :

١ ـ قال الإمام علي (عليه السلام) في خطبة الاشباح : « الأول الذي لم يكن له قَبْلٌ فيكون شيء قبلَه ، والآخرِ الذي ليس له بَعْدٌ فيكون شيء بعده ، والرادع أناسي الأبصار عن أن تناله أو تُدركه »[1] .

---

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ٨٧ طبعة مصر المعروف بطبعه عبده. والأناسي جمع إنسان، وإنسان البصر هو مايرى وسط الحدقة ممتازاً عنها في لونها .

٢ ـ وقد سأله ذعلب اليماني فقال : هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين ؟ فقال (عليه السلام) : أفأعبد ما لا أرى ؟ فقال : وكيف تراه ؟ فقال : لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان . قريب من الأشياء غير مُلابس ، بعيد عنها غير مبائن[١] .

٣ ـ وقال (عليه السلام) : « الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد ، ولا تحويه المشاهد ، ولا تراه النواظر ، ولا تحجبه السواتر »[٢] .

إلى غير ذلك من خطبه (عليه السلام) المطفوحة بتقديسه وتنزيهه عن إحاطة القلوب والأبصار به[٣] .

وأما المروي عن سائر أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، فقد عقد ثقة الإسلام الكليني في كتابه « الكافي » باباً خاصاً للموضوع روى فيه ثمان روايات[٤] ، كما عقد الصدوق في كتاب التّوحيد باباً لذلك روى فيه إحدى وعشرين رواية يرجع قسم منها إلى نفي الرؤية الحسية البصرية وقسم منها يثبت رؤية معنوية قلبية سنشير إليه وفي الكل نور للقلوب وشفاء للصدور[٥] .

الرؤية القلبية

قد اثر عن أئمة أهل البيت رؤية الله سبحانه بالقلب وقد أثر في ذلك روايات يقف عليها المتتبع في توحيد الصدوق وغيره .

منها : ما رواه الصدوق عن الرضا (عليه السلام) في خطبة له قال : « أحد لا بتأويل عدد ، ظاهر لا بتأويل المباشرة ، متجل لا باستهلال رؤية ، باطن لا بمزايلة »[٦] .

---

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ١٧٤ .
(٢) نهج البلاغة ، الخطبة ١٨٠ .
(٣) لاحظ الخطبتين ٤٨ و٨١ من الطبعة المذكورة .
(٤) الكافي ج ١ ، ص ٩٥ ، باب إبطال الرؤية .
(٥) التوحيد ، الباب ٨ ، ص ١٠٧ ـ ١٢٢ .
(٦) التوحيد ، باب التوحيد ونفي التشبيه ، الحديث ٢ ، ص ٣٧ .

ومنها: ما رواه أيضا عن الصادق (عليه السلام) في كلام له في التوحيد قال: « واحد، صمد، أزلي، صمدي، لا ظل له يُمْسِكه، وهو يمسك الأشياء باظلتها، عارف بالمجهول، معروف عند كل جاهل، لا هو في خلقه ولا خلقه فيه »[1].

فقوله: معروف عند كل جاهل، لا يهدف إلى المعرفة الحاصلة بالإستدلال لعدم ثبوت هذه المعرفة لكل جاهل جاحد، فلا بد أن يكون المراد معرفة أخرى لا تزول صورتها عن الذهن.

إلى غير ذلك من الروايات التي مرّ بعضها[2]. وأما البحث عن حقيقة تلك الرؤية القلبية التي هي غير الرؤية البصرية الحسية فموكول إلى محله الخاص.

* * * *

(١) التوحيد باب التوحيد ونفي التشبيه، الحديث ١٥، ص ٥٧.

(٢) لاحظ التوحيد باب ٨ الحديث ٢و٤و٥و٦و١٦و١٧و٢٠ يقول الصدوق: « وقد تركت إيراد بعض الروايات في هذا المضمار خشية أن يقرأها جاهل بمعانيها فيكذب بها فيكفر بالله عز وجل وهو لا يعلم ».



ألصّفات السلبيّة
(٦)

ليست حقيقته معلومة لغيره

إن أدوات المعرفة للإنسان عبارة عن القوى العقلية التي تقوم بالتعرف على الشيء بالوقوف على حدود وجوده وماهيته . فإذا كان الشيء مركباً من وجود وماهية ، فالوقوف على حده تعرُّف على كنهه . فإذا أردنا أن نَعرف الإنسان لزم إعمال القوى العقلية حتى نقف على مرتبة وجوده وذاته وذاتياته التي جسّدها عروض الوجود عليها في الخارج . فيقال إنّ ماهية الإنسان هي الحيوان الناطق أي ذلك المفهوم عارياً عن الوجود والعدم ، الذي إذا عرضه الوجود في الخارج جسّده وحققه .

وأما حقيقة الوجود العارض فلا يمكن للنفس التعرّف عليها ، لعدم المسانخة بين أدوات المعرفة والمعرَّف . فإن الإنسان إنما يحصّل المعرفة بفكره وذهنه والمفاهيم التي تلقي ضوءاً على الخارج . ومثل ذلك لا يمكن أنْ يتعرف إلّا على ما يسانخه من المفاهيم والماهيات . وأمّا الوجود المحقق للماهية فسنخه سنخ العينية والواقعية والخارجية ، فلا يحصّل الإنسان واقعيته لعدم السنخية بين العاقل والمعقول .

ولأجل ذلك اتفق أهل المعقول على أن الإنسان يعرف ماهية الأشياء وحدودها لا حقيقة الوجود العارض عليها الذي ليس له واقعية إلا العينية

الخارجية. فإذا كان هذا حال الوجود العارض للأشياء، فكيف بالتعرف على وجوده سبحانه الذي هو وجود محض لا حدّ له، وحقيقة خارجية لا ماهية لها. فليس في وسع الإنسان الذي تنحصر أدوات معرفته بالذهن والفكر والقوى الموجودة فيهما ، أنْ يتعرف على الحقيقة العينية الخارجية التي يمتنع أنْ تنعكس على الذهن وتُتخذ منها صورة مسانخة لعمل الذهن .

وبعبارة أخرى : لو وقف الإنسان على مدى قدرته في التعرف على الحقائق وأدوات معرفته والقوى الموجودة في ذهنه لأذعن أنّ حقيقته سبحانه أعلى من أنْ تقع في إطار ذهن الإنسان وفكره . فالذهن يدرك المفاهيم والمعاني والصور التي لا عينية لها إلّا بالوجود، والله سبحانه هو نفس الوجود ، فكيف يمكن للذهن أنْ يدرك حقيقة الشيء الذي ليس بين المدرك والمدرَك أي سنخية. ولأجل ذلك تنحصر معرفة الإنسان بالله سبحانه بالعناوين والمعرِّفات التي نسميها بالأسماء والصفات وهي لا توقفه على حقيقته تبارك وتعالى ، فإنها نوافذ على الغيب يشرف الإنسان البعيد عن ذلك العالم عليه إشرافاً غير كامل ، فلا تعدو المعرفة الحاصلة بها عن التعرف بالإسم . يقول ابن أبي الحديد :

فِيكَ يا أُعْجُوبَةَ الكَوْ ... نِ غَدا الفِكْرُ كَلِيلا
أَنْتَ حَيَّرْتَ ذَوِي اللُّـ ... بِ وَبَلْبَلْتَ العُقُولا
كُلَّما قَدَّمَ فِكْرِي فيـ ... كَ شِبْراً فَرَّ مِيلا
نَاكِصاً يَخْبِطُ فِي ... عَمْياءَ لا يُهْدى سَبِيلا

وبذلك يعلم صدق ما ذكرناه عند البحث عن الأسماء والصفات بأنّ الصفات الثبوتية لا تنحصر بالثمان المعروفة ولا الصفات السلبية بما ذكرناه ، بل الله جل جلاله موجود تام من جميع الجهات ، فكل كمال لا يشذ عن حيطة وجوده ، كما أنَّ وجوده مقدس عن كل نقص يُتصور ﴿ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الجَلالِ والإكرامِ ﴾[1] .

---

(١) سورة الرحمن : الآية : ٧٨ .

خاتمــة

أسماء الله تعالى في الكتاب والسنّة

* هل الأسماء توقيفية أو لا ؟



أسماؤه في الكتاب والسُّنَّة

ورد في القرآن الكريم مائة وثمانية وعشرون إسماً لله تعالى وهي :

الإِلٰه ، الأحد ، الأول ، الآخر ، الأعلى ، الأكرم ، الأعلم ، أرحم الراحمين ، أحكم الحاكمين ، أحسن الخالقين ، أهل التقوى ، أهل المغفرة ، الأقرب ، الأبقى ، البارىء ، الباطِن ، البديع ، البَرّ ، البصير ، التوّاب ، الجبّار ، الجامع ، الحكيم ، الحليم ، الحيّ ، الحقّ ، الحميد ، الحسيب ، الحفيظ ، الحَفِيّ ، الخبير ، الخالق ، الخلّاق ، الخير ، خير الماكرين ، خير الرازقين ، خير الفاصلين ، خير الحاكمين ، خير الفاتحين ، خير الغافرين ، خير الوارثين ، خير الراحمين ، خير المنزلين ، ذو العرش ، ذو الطَّوْل ، ذو الإنتقام ، ذو الفضل العظيم ، ذو الرحمة ، ذو القوة ، ذو الجلال والإكرام ، ذو المعارج ، الرَّحمن ، الرحيم ، الرؤوف ، الربّ ، رفيع الدرجات ، الرزّاق ، الرقيب ، السميع ، السلام ، سريع الحساب ، سريع العقاب ، الشهيد ، الشاكر ، الشكور ، شديد العقاب ، شديد المِحال ، الصمد ، الظاهر ، العليم ، العزيز ، العَفُوّ ، العلِيّ ، العظيم ، علّام الغيوب ، عالم الغيب والشهادة ، الغني ، الغفور ، الغالب ، غافر الذنب ، الغفّار ، فالق الأصباح ، فالق الحب والنوى ، الفاطر ، الفتّاح ، القوي ، القُدّوس ، القَيّوم ، القاهر ، القَهّار ، القريب ،

القادر ، القدير ، قابل التوب ، القائم على كل نفس بما كسبت ، الكبير ، الكريم ، الكافي ، اللطيف ، المَلِك ، المُؤمن ، المهيمن ، المتكبر ، المصور ، المجيد ، المُجيب ، المُبين ، المَوْلى ، المحيط ، المُقيت ، المتعال ، المحيي ، المتين ، المقتدر ، المستعان ، المبدىء ، المعيد ، مالك الملك ، النّصير ، النور ، الوهّاب ، الواحد ، الولي ، الوالي ، الواسع ، الوكيل ، الودود ، الهادي .

وأمّا في السنّة ، فقد جاءت الروايات من طرق الخاصة والعامة على أنَّ لله تعالى تسعة وتسعين إسماً من أحصاها دخل الجنة .

فمن روايات الخاصة ما رواه الصدوق بإسناده عن الصادق عن آبائه عن علي (عليه السلام) قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : « إنَّ لله تبارك وتعالى تسعة وتسعين إسماً ، مائة إلّا واحداً ، من أحصاها دخل الجنة وهي :

الله ، الإله ، الواحد ، الأحد ، الصمد ، الأول ، الآخر ، السميع ، البصير ، القدير ، القاهر ، العلي ، الأعلى ، الباقي ، البديع ، الباريء ، الأكرم ، الظاهر ، الباطن ، الحي ، الحكيم ، العليم ، الحليم ، الحفيظ ، الحقّ ، الحسيب ، الحميد ، الحفي ، الربّ ، الرحمن ، الرحيم ، الذاريء ، الرزّاق ، الرقيب ، الرؤوف ، الرائي ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبّار ، المتكبر ، السيد ، السبوح ، الشهيد ، الصادق ، الصانع ، الطاهر ، العدل ، العَفُوّ ، الغفور ، الغني ، الغياث ، الفاطر ، الفرد ، الفتّاح ، الفالق ، القديم ، المَلِك ، القدوس ، القوي ، القريب ، القيوم ، القابض ، الباسط ، قاضي الحاجات ، المجيد ، المولى ، المنان ، المحيط ، المُبين ، المُقيت ، المصور ، الكريم ، الكبير ، الكافي ، كاشف الضرّ ، الوِتْر ، النور ، الوَهاب ، الناصِر ، الواسع ، الودود ، الهادي ، الوفي ، الوكيل ، الوارث ، البر ، الباعث ، التوّاب ، الجليل ، الخبير ، الخالق ، خير الناصرين ، الديّان ، الشكور ،

العظيم ، اللطيف ، الشافي »[1] .

والمذكور في الحديث مائة إسم ، لكن الظاهر أنَّ لفظة الجلالة ليس من الأسماء الحسنى ، ولا بدّ أن يكون ذُكر بعنوان المسمى الجاري عليه الأسماء وبذلك يستقيم العدد .

والمراد من إحصائها ليس عدّها بل الإحاطة بها والوقوف على معانيها ، أو التمثل والتشبه بها ما أمكن .

ومن روايات العامة ما في الدرّ المنثور قال : أخرج الترمذي ، وابن المنذر ، وابن حبان ، وابن مندة ، والطبراني ، والحاكم ، وابن مردويه ، والبيهقي ، عن أبي هريرة قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : إنَّ لله تسعة وتسعين إسماً مائة إلاَّ واحد ، من أحصاها دخل الجنة ، إنَّه وتر يحب الوتر : هو الله الذي لا إله إلاَّ هو الرَّحمن الرحيم ، الملك ، القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبّار ، المتكبّر ، الخالق ، البارىء ، المصوّر ، الغفار ، القهّار ، الوهّاب ، الرزاق ، الفتاح ، العليم ، القابض ، الباسط ، الخافض ، الرافع ، المُعِزّ ، المُذِلّ ، السميع ، البصير ، الحكم ، العَدْل ، اللطيف ، الخبير ، الحليم ، العظيم ، الغفور ، الشكور ، العلي ، الكبير ، الحفيظ ، المُقيت ، الحسيب ، الجليل ، الكريم ، الرقيب ، المُجيب ، الواسع ، الحكيم ، الودود ، المَجيد ، الباعث ، الشهيد ، الحق ، الوكيل ، القوي ، المتين ، الولي ، الحميد ، المُحصي ، المبدىء ، المعيد ، المحيي ، المُميت ، الحيّ ، القيّوم ، الواجد ، الماجد ، الواحد ، الأحد ، الصمد ، القادر ، المُقتدر ، المُقدِّم ، المُؤخِّر ، الأول، الآخر ، الظاهر ، الباطن ، البَرّ ، التواب ، المنتقم ، العفوّ ، الرؤوف ، مالك الملك ، ذو الجلال والإكرام ، الوالي ، المتعال ، المُقسط ، الجامع ، الغني ، المغني ، المانع ،

---

(١) التوحيد للصدوق ، ص ١٩٤ ، ح ٨ .

الضّارّ ، النّافع ، النّور ، الهادي ، البديع ، الباقي ، الوارث ، الرشيد ، الصبور[1] .

هل أسماء الله تعالى توقيفية ؟

نقل غير واحد من المتكلمين والمفسّرين أنَّ أسماءه تعالى وصفاته توقيفية ، وجوّزوا إطلاق كل ما ورد في الكتاب والأحاديث الصحيحة دعاءً وصفاً له وإخباراً عنه . ومنعوا كل ما لم يرد فيهما ، وسمّوا ذلك إلحاداً في أسمائه ، وعلى ذلك منع جمهور أهل السنّة كل ما لم يأذن به الشارع مطلقاً ، وجوّز المعتزلة ما صحّ معناه ودلّ الدليل على اتصافه به ولم يوهم إطلاقه نقصاً . وقد مال إلى قول المعتزلة بعض الأشاعرة ، كالقاضي أبي بكر الباقِلّاني ، وتوقف إمام الحرمين الجُوَيْني .

والتفصيل يقع في مقامين :

الأول - تفسير ما استدلوا به من الآية .

الثاني - تجويز ما لم يوهم إطلاقه نقصاً .

أما الأول : فقد قال سبحانه : ﴿ **وللهِ الأسْماءُ الحُسْنى فَادْعُوهُ بِها وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمائِهِ سَيُجْزَونَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ** ﴾[2] .

الاستدلال مبني على أمرين :

أ - إنَّ اللام في الأسماء الحسنى للعهد ، تشير إلى الأسماء الواردة في الكتاب والسنّة الصحيحة .

ب - إنَّ المراد من الإلحاد التعدي إلى غير ما ورد .

وكلا الأمرين غير ثابت . أمّا الأول فالظاهر أنَّ اللام للإستغراق قدّم عليها لفظ الجلالة لأجل إفادة الحصر ، ومعنى الآية إنَّ كل إسم أحسن في

---

(١) الدرّ المنثور .

(٢) سورة الأعراف : الآية ١٨٠

عالم الوجود فهو لله سبحانه ، لا يشاركه فيه أحد . فإذا كان الله سبحانه ينسب بعض هذه الأسماء إلى غيره كالعالم والحي ، فأحسنها لله ، أعني الحقائق الموجودة بنفسها الغنية عن غيرها . والثابت لغيره من العلم والحياة والقدرة المفاضة من جانبه سبحانه من تجليات صفاته وفروعها وشؤونها . والآية بمنزلة قوله سبحانه : ﴿ إنَّ القُوَّةَ لله جَميعاً ﴾[1] .

وقوله : ﴿ إنَّ العِزَّةَ لله جَميعاً ﴾[2] إلى غير ذلك .

وعلى ذلك فمعنى الآية أنَّ لله سبحانه حقيقةُ كل إسم أحسن لا يشاركه غيره إلاَّ بما ملّكهم منه ، كيف ما أراد وشاء .

وأمَّا الثاني : فلأن الإلحاد هو التطرف والميل عن الوسط إلى أحد الجانبين ، ومنه لَحْد القبر ، لكونه في جانبه . بخلاف الضريح الذي في الوسط ، وأمَّا الإلحاد في أسمائه فيتحقق بأمور :

١ ـ إطلاق أسمائه على الأصنام بتغيير ما ، كإطلاق « اللات » المأخوذة من الإله بتغيير ، على الصنم المعروف ، وإطلاق « العُزّى » المأخوذة من العزيز ، و « المَناة » المأخوذة من المنان ، فيلحدون ويميلون عن الحق بسبب هذه الإطلاقات لإرادتهم التشريك والحط من مرتبة الله وتَعْلية ما صنعوه من الأصنام . وسيجزي هؤلاء على طبق أعمالهم فلا يصل النقص إلى الله ولا يرتفع مقام مصنوعاته .

٢ ـ تسميته بما لا يجوز وصفه به لما فيه من النقص ، كوصفه سبحانه بأبيض الوجه وجَعِد الشعر .

ومن هذا القبيل تسميته سبحانه بالماكر والخادع تمسكاً بقوله سبحانه : ﴿ وَمَكَرُوا وَمَكَرَ الله والله خَيْرُ المَاكِرين ﴾[3] . وقوله سبحانه : ﴿ إنَّ

---

(١) سورة النساء : الآية ١٦٥ .

(٢) سورة النساء : الآية ١٣٩ .

(٣) سورة آل عمران : الآية ٥٤ .

المُنافِقِينَ يُخَادِعُونَ الله وَهُوَ خَادِعُهُم ﴾[1] . فإنّ المتبادر من هذين اللفظين غير ما هو المتبادر من الآية . فإنّ المتبادر منهما مُنفردين مفهوم يلازم النقص والعيب بخلاف المفهوم من الآيتين فإنه جزاءُ الخادع والماكر على وجه لا يبقى لفعلهما أثر .

٣ ـ تسميته ببعض أسمائه الحسنى دون بعض كأن يقولوا « يا الله » ولا يقولوا « يا رحمٰن » وقد قال الله تعالى : ﴿ قُلِ ادْعُوا الله أوِ ادْعُوا الرَّحْمَن أياً ما تَدْعُوا فَلَهُ الأسماءُ الحُسْنى ﴾[2] . وقال سبحانه : ﴿ وَإذا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا للرَّحمن ، قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِما تَأمُرُنا وَزَادَهُمْ نُفُوراً ﴾[3] .

إلى غير ذلك من أقسام الإلحاد والعدول عن الحق في أسمائه .

وبذلك يظهر أنّه لا مانع من توصيفه سبحانه بالواجب أو واجب الوجود أو الصانع أو الأزلي ، أو الأبدي وإنْ لم ترد في النصوص ، إذ ليس في إطلاقها عليه سبحانه طروءُ نقص أو إيماءٌ إلى عيب ، مع أنّه سبحانه يقول : ﴿ صُنْعَ الله الذي اتْقَنَ كُلَّ شَيء ﴾[4] .

هذا كله حول المقام الأول .

وأما المقام الثاني : وهو تجويز تسميته تعالى بكل ما يدل على الكمال أو يتنزّه عن النقص والعيب ، فذلك لأن الألفاظ التي نستعملهما في حقه سبحانه لم توضع إلاّ لما نجده في حياتنا المشوبة بالنقص والعيب ، فالعلم فينا الإحاطة بالشيء من طريق أخذ صورته من الخارج بوسائل ماديّة ، والقدرة فينا هي المَنْشَيَّة للفعل بكيفيّةٍ مادية موجودة في عضلاتنا . ومن

---

(١) سورة النساء : الآية ١٤٢ .
(٢) سورة الإسراء : الآية ١١٠ .
(٣) سورة الفرقان : الآية ٦٠ .
(٤) سورة النمل : الآية ٨٨ .

المعلوم أنَّ هذه المعاني لا يصح نسبتها إلى الله إلّا بالتجريد . كأن يفسّر العلم بالإحاطة بالشيء بحضوره عند العالم ، والقدرة بالمنشئية للشي بإيجاده . ومثله مفاهيم الحياة والإرادة والسمع والبصر فلا تطلق عليه سبحانه إلّا بما يليق بساحة قدسه ، منزّهة عن النقائص . فإذا كان الأمر على هذا المنوال في الأسماء التي وردت في النصوص فيسهل الأمر فيما لم يرد فيها ، وكان رمزاً للكمال أو مُعرباً عن فعله سبحانه على صفحات الوجود، أو مشيراً إلى تنزيهه وغير ذلك من الملاكات المُسَوّغة لتسميته وتوصيفه .

نعم بما أنَّ العوام من الناس ربما لا يتبادر إلى أذهانهم ما يدلّ على الكمال أو يرمز إلى التنزيه أو لا أقل يخلو من الإشارة إلى النقص ، فيبادرون إلى تسميته وتوصيفه بأسماء وصفات فيها أحد المحاذير السابقة ، فمقتضى الإحتياط في الدين الإقتصار في التسمية بما ورد من طريق السمع بل التجنّب عن الإجراء والإطلاق عليه سبحانه وإن لم يكن هناك تسمية .

هذا تمام الكلام في الأسماء والصفات .

* * *


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الرابع
القضاء والقدر

* موقف النبي وأهل بيته .
* التقدير هو الراسم للحياة عند المشركين .
* الأمويون وتفسير القضاء بالجبر .
* مصادر القضاء والقدر في الكتاب والسنّة .
* تفسير القضاء والقدر العينيان
* تفسير القضاء والقدر العلميان .
* القضاء والقدر في الصّحاح والمسانيد .
* الأحبار وإشاعة فكرة القدر بين المسلمين .
* « القدرية » في الحديث النبوي .



القضـاء والقـدر

إنَّ القضاء والقَدَر من الأصول الإسلامية الواردة في الكتاب والسنَّة وليس لمن له إلمام بهذين المصدرين الرئيسين أن ينكرهما أو ينكر واحداً منهما .

وربما يصل إليهما العقل الفلسفي في تحليلاته وتفسيراته للكون المستند إلى الواجب سبحانه ، ويخرج الجميع بنتيجة واحدة هي أنَّ لوجود كل شيء تحديداً وتقديراً ، كما أنَّ له قضاءً وحكماً إبرامياً . وأمَّا ما هو المقصود منهما في الكتاب والسنَّة أو فيما يُرشد إليه العقل فسوف يظهر في الفصول الآتية ، وقد أصبح لفظ « المصير » في مصطلح اليوم قائماً مكان هذين اللفظين .

إنَّ الوقوف على حقيقة المصير من المسائل الفلسفية التي يتشوق إليها الكل ، حتى من لم يكن فيلسوفاً ، فإن المسائل الفلسفية على صنفين : صنف مطروح للخواص ولا حَظَّ لغيرهم فيه وهذا كمسألة « عينية الصفات مع الذات » ، أو كون « الواحد لا يصدر منه إلَّا الواحد » إلى غير ذلك من المسائل التي لا يقف على مغزاها ولا يتفكر فيها إلَّا الباحث في المسائل العقلية .

وهناك صنف آخر ، وإن كان أقل من سابقه ، مطروح لكل الناس والفيلسوف وغيره في التشوق إلى فهمه متساويان ومن هذا القسم فهم القضاء والقدر في الكتاب والسنَّة وموقع الإنسان بالنسبة إليهما ، وهل للإنسان في مقابل التقدير اختيار وحُرية ، وأنَّ ما قُدِّر في الأزل ، وقُضِيَ به لا يسلب حريّته ، أو أنَّ الإنسان بَعْدَ التقدير والقضاء ، كالريشة المعلّقة في الهواء تقلبها الرياح كيفما مالت ، وهل الإنسان على مسرح الحياة ممثل أو مشاهد . فالمُتَعمقون من الناس يميلون إلى الأول ، والسطحيون إلى الثاني . ولأجل ذلك ترى أن القضاء والقدر لعب دوراً كبيراً في آداب الأمم وأشعارهم ، فترى أنَّ كل شاعر وأديب يفسّر القضاء والقدر على الوجه الذي يناسب نزعاته أو يؤيده بيئته وظروفه الإجتماعية ومن هنا نرى تناقضاً واضحاً للغاية بين الأدباء والكتّاب في تحليل هذا الأصل .

إنَّ مسألة التقدير ـ لأجل الخصيصة الماضية ـ قد ابتليت بتفسيرين مختلفين لا يجتمعان أبداً ، بينهما بُعد المَشْرِقَين ، فالمأثور الصحيح عن النبي (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته وبعض الصحابة أنَّه لا صلة بين الإعتقاد بالقضاء والقدر وتبرير المعاصي والمساوي عن ذلك الطريق وأنَّ القضاء والقدر ليسا سالبين للإختيار بل مؤيدان لحرية الإنسان في حياته .

وفي مقابلهم جماعة سطحيون من الناس تَدرعوا بالقضاء والقدر ، وأخذوا يبرّرون أفعالهم فيهما وكأنه ليس في الحياة عامل مؤثر سواهما ، وإن الإنسان في حياته مشاهد لما خُطّط من قبل ، وليس ممثلاً لشيء من الأشياء .

ولأجل إيقاف القارىء على موقف كلا الطائفتين ، نورد كلماتهم في هذا المجال :

موقف النبي وأهل بيته وبعض الصحابة

١ ـ قال النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) : « سيأتي زمان على أُمتي

يُؤوّلون المعاصي بالقضاء ، أولئك بريئون مني وأنا منهم براء »[1] .

٢ ـ قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : « خمسة لا يستجاب لهم : أحدهم مَرّ بحائط مائل وهو يُقبل إليه ، ولم يسرع المشي حتى سقط عليه . . . »[2] .

٣ ـ قيل لرسول الله (صلى الله عليه وآله) : « رُقىً يُستشفى بها هل ترد من قدر الله فقال : إنها من قدر الله »[3] . والرقى جمع الرقية بمعنى العوذة . فقد جعل رسول الله التمسك بالأسباب جزءاً من تقديره سبحانه ، فأعْلَم بذلك أن ليس التقدير سالباً للإختيار ، بل خِيرَة الإنسان وحريته في مجال الحياة من تقديره سبحانه .

٤ ـ قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : « في كل قضاء الله عز وجل خيرة للمؤمن »[4] .

٥ ـ وهذا أمير المؤمنين ، باب علم النبي يوضح لنا مكانة التقدير بالنسبة إلى الإختيار . روى الأصْبَغ بن نُباتة أن أمير المؤمنين (عليه السلام) عَدَل من حائط مائل إلى حائط آخر فقيل له يا أمير المؤمنين أتَفرّ من قضاء الله ؟ قال : « أفرّ من قضاء الله إلى قدر الله عز وجل »[5] .

٦ ـ لما انصرف أمير المؤمنين (عليه السلام) من صفين أقبل شيخ فجثا بين يديه ثم قال له يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام ، أبقضاء الله وقدره ؟ فقال : أجل يا شيخ ، ما علوتم من طلعة ، ولا هبطتم من واد ، إلاّ بقضاء من الله وقدر فقال الشيخ : عند الله احتسب عنائي يا أمير المؤمنين . فقال أمير المؤمنين : مه يا شيخ ! فوالله لقد عَظّم الله لكم الأجر

---

(١) الصراط المستقيم ، ص ٣٢ .
(٢) بحار الأنوار ، ج ٥ ، باب القضاء والقدر ، ذيل الحديث ٣١ ، ص ١٠٥
(٣) المصدر نفسه ، الحديث الأول ، ص ٨٧ .
(٤) التوحيد للصدوق ذيل الحديث الحادي عشر ص ٣٧١ .
(٥) التوحيد للصدوق ، ص ٣٦٩ .

في مسيركم وأنتم سائرون ، وفي مقامكم وأنتم مقيمون ، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين . فقال الشيخ :كيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا . فقال أمير المؤمنين : أوَ تظن أنه كان قضاءً حتماً ، وقدَراً لازماً ؟ إنَّه لو كان كذلك لبطل الثَّواب والعقاب ، والأمر والنهي ، والزَّجر من الله تعالى ، وسقط معنى « الوعد والوعيد » ولم تكن لائمة للمذنب ، ولا مَحْمَدَةٌ للمُحْسن ، ولكان المُذْنِب أولى بالإحسان من المحسن ، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب . . وتلك مقالة إخوان عَبَدَةَ الأوثان ، وخصماء الرحمان ، وحزب الشيطان ، وقَدَرِيّة هذه الأمة ومجوسها[1] . وإن الله كلف « تخييراً » ونهى « تحذيراً » وأعطى على القليل كثيراً ، ولم يُعصَ مغلوباً ولم يُطَعْ مكرهاً ، ولم يملك مفوّضاً ، ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلاً ، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً ، ذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار[2] .

٧ ـ وقال أمير المؤمنين عندما سئل عن القضاء والقدر : « لا تقولوا وكلهم الله إلى أنفسهم فتوهنوه ، ولا تقولوا أجبرهم على المعاصي فتظلموه ، ولكن قولوا الخير بتوفيق الله والشر بخذلان الله ، وكلّ سابقٌ في

---

(١) قد أطلق الإمام لفظ القدرية هنا على مثبتي القدر لا نفاته على خلاف ما اشتهر بين المتكلمين .

(٢) التوحيد للصدوق ، ص ٣٨٠ ، ح ٢٨ . وهذا الحديث الذي نقلناه ذكره الكليني المتوفى عام ٣٢٩ هـ في كافيه ، والشيخ الصدوق المتوفى عام ٣٨١ هـ . في توحيده ، والشريف الرضي المتوفى عام ٤٠٦ في نهج البلاغة . وما أفرغه (عليه السلام) في هذه الخطبة لا يمتاز عن سائر خطبه وكلمه .

والعجب كل العجب من الدكتور علي سامي النشار الذي نقل الحديث في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، ج ١ ، ص ٤١١ ، عن كتاب المنية لابن المرتضى ، وزعم أنه من موضوعات المعتزلة وأنَّ أسلوب الكلام فيه يمتاز عن أسلوب علي (عليه السلام) . ولكنه غفل عن أن الحديث منقول في كتب السلف من الشيعة الذين لا يمتّون إلى المعتزلة ولا إلى غيرهم من الفرق بصلة ، وللتفصيل مجال آخر .

علم الله »[1] .

٨ ـ وقال أمير المؤمنين (عليه السلام) : « ما غلا أحد في القدر إلاّ خرج من الإسلام » . وفي نسخة « من الإيمان »[2] .

٩ ـ كتب الحسن بن أبي الحسن البصري إلى الحسين بن علي بن أبي طالب صلوات الله عليهما يسأله عن القدر ، فكتب إليه : « فاتبع ما شرحت لك في القَدَر مما أُفضي إلينا أهل البيت ، فإنه من لم يؤمن بالقَدَر خيره وشره فقد كفر ، ومن حمل المعاصي على الله عز وجل فقد افترى على الله افتراء عظيماً ، إنَّ الله تبارك وتعالى لا يطاع بإكراه ، ولا يُعصى بغَلَبة ولا يُهمِل العباد في الهلكة ، لكنه المالك لما ملكهم ، والقادر لما عليه أقدرهم . فإن ائتمروا بالطاعة ، لم يكن الله صارفاً عنها مبطئاً ، وإن ائتمروا بالمعصية فشاء أن يَمُنّ عليهم فيحول بينهم وبين ما ائتمروا به فعل . وإن لم يفعل فليس هو حملهم عليها قسراً ، ولا كلفهم جبراً بل بتمكينه إياهم بعد إعذاره وإنذاره لهم واحتجاجه عليهم ، وطوقهم ومكنهم وجعل لهم السبيل إلى أخذ ما إليه دعاهم ، وترك ما عنه نهاهم جعلهم مستطيعين لأخذ ما أمرهم به من شيء غير آخذيه . ولترك ما نهاهم عنه من شيء غير تاركيه ، والحمد لله الذي جعل عباده أقوياء لما أمرهم به ينالون بتلك القوة ، وما نهاهم عنه . وجعل العذر لمن يجعل له السبيل حمداً متقبلاً فأنا على ذلك أذهب وبه أقول . والله وأنا وأصحابي أيضاً عليه وله الحمد »[3] .

١٠ ـ وقال الإمام الصادق (عليه السلام) : « كما أنَّ بادىء النعم من الله عز وجل وقد نحلكموه ، كذلك الشرّ من أنفسكم وإن جرى به قدره »[4] .

---

(١) بحار الأنوار ج ٥ ، باب القضاء والقدر ، ح ١٦ ، ص ٩٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ح ٦٠ ص ١٢٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ح ٧١ ، ص ١٢٣ .
(٤) المصدر نفسه ، ح ٤٢ ، ص ١١٤ .

١١ ـ وقال الإمام الرضا (عليه السلام) ، فيما يصف به الربّ : « لا يجور في قضية ، الخلق إلى ما علم منقادون ، وعلى ما سطر في كتابه ماضون ، لا يعملون خلاف ما علم منهم ، ولا غيره يريدون »[1] .

فقد صدّر كلامه (عليه السلام) بقوله : « لا يجور في قضيته » ، أي لا يكون جائراً في قضائه . وهو نفس القول بأنَّ القضاء لا يجعل الإنسان مكتوف الأيدي . وأمّا قوله : « لا يعملون خلاف ما علم منهم » فلا يلازم الجبر ، إذ فرق بين أن يقول « لا يعملون خلاف ما علم »، وقوله « لا يعملون خلاف ما علم منهم » . فإنَّ الثاني ناظر إلى أنَّ علمه لا يقبل الخطأ ، وأنَّ علمه بأفعال العباد لا يتخلف ، ولكن المعلوم له سبحانه هو صدور كل فعل من فاعله بما احتفَّ من المبادىء ؛ من الإختيار أو ضده . وسيوافيك تفسيره .

هذا هو المأثور عن النبي الأعظم وأهل بيته الطاهرين ، فالكل يركزون على أنَّ القضاء والقَدَر لا يسلبان الحرية عن الإنسان . ولأجل اشتهار علي وأهل بيته في هذا المجال بهذا ، قيل من قديم الأيام :

« الجبر والتشبيه أمويان ، والعدل والتّوحيد علويان » .

نعم وجد بين الصحابة من قال بهذا القول متأثراً بما سمعه من النبي الأكرم أو صحابته الوعاة ونأتي في المقام ببعض النماذج من هذه الكلمات :

١٢ ـ روى الطبري في تاريخه : « وَقدِمَ عُمَر بن الخطاب الشام فصادف الطّاعون بها فاشياً ، فاستشار الناس فكل أشار عليه بالرجوع وأن لا يدخلها إلاَّ أبا عبيدة ابن الجراح فإنه قال : « أتفرّ من قدر الله » قال : « نعم ، أفرّ من قدر الله بقدر الله إلى قدر الله ، لو غيرك قالها يا أبا عبيدة ! » فما لبث أن جاء عبد الرحمن بن عوف فروى لهم عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنّه قال : « إذا كنتم ببلاد الطّاعون فلا تخرجوا منها ، وإذا قدمتم إلى

---

(١) المصدر نفسه ، ج ٢٥ ، ص ١٠١ .

بلاد الطاعون فلا تدخلوها » . فحمد الله على موافقة الخبر لما كان في نفسه وما أشار به الناس وانصرف راجعاً إلى المدينة »[1] .

ترى أنَّ الخليفة ـ مع أنه كان يعتقد بخلاف ذلك على ما أثر عنه في غزوة حنين كما سيأتي ـ لا يرى الإعتقاد بالقضاء والقدر مخالفاً لكون الإنسان ممسكاً إرادته أو مرخياً لها في الدخول إلى بلاد الطاعون .

وروى ابن المرتضى في طبقات المعتزلة عن عدة من الصحابة جملاً تحكي عن كونهم متحيزين في مسألة القضاء والقدر إلى القول بالإختيار وإليك بعض ما نقله عنهم ، قال :

١٣ ـ وقد أُتي عمر بسارق فقال : لِمَ سرقت فقال قضى الله عليّ . فأمر به فقطعت يده وضرب أسواطاً ، فقيل له في ذلك ، فقال : القطع للسرقة والجلد لما كذب على الله[2] .

١٤ ـ وقيل لعبد الله بن عمر يا أبا عبد الرَّحمن إنَّ أقواماً يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس ويقولون : كان في علم الله فلم نجد بدّاً منه ، فغضب ثم قال : سبحان الله العظيم ، قد كان ذلك في علمه إنهم يفعلونها ولم يحملهم علم الله على فعلها الحديث[3] .

١٥ ـ روى مجاهد عن ابن عباس أنَّه كتب إلى قراء المجبرة بالشام : أما بعد ، أتأمرون الناس بالتقوى وبكم ضل المتقون ، وتنهون الناس عن المعاصي وبكم ظهر العاصون . يا أبناء سلف المقاتلين ، وأعوان الظالمين ، وخزان مساجد الفاسقين ، وعمّار سلف الشياطين ، هل منكم إلاَّ مفترٍ على الله يحمل إجرامه عليه وينسبها علانية إليه الحديث .

ولعل وجه افترائهم على الله سبحانه هو تعليل أعمالهم الإجرامية بسبق

(١) تاريخ الطبري ج ٣ ص ٦٠٦ ذكره في حوادث عام ١٧ .
(٢) طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن مرتضى ، ص ١١ ، طبعة بيروت ١٣٨٠ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١٢ .

علمه سبحانه عليها ، فصوروا أنفسهم مجبورين ومسيرين ، فرد عليهم ابن عباس بما قرأت .

هذه هي الكلمات المأثورة عن النبي الأكرم وأهل بيته الطاهرين وبعض الصحابة ولكن تجاه هؤلاء جماعة يرون القضاء والقدر هو العامل المؤثر في الحياة ، وأنَّ الإنسان مكتوف اليدين في مصيره ومسيره . وليست تلك الفكرة مختصة ببعض المسلمين ، بل القرآن الكريم يحكيها عن بعض المشركين وإليك نقل ما وقفنا عليه في القرآن الكريم ، وما ضبط في التاريخ :

التقدير هو الراسم للحياة عند المشركين

تنص الآيات القرآنية على أنَّ المشركين كانوا معتقدين بالتقدير أولاً ، وفي الوقت نفسه يرونه مساوقاً للجبر وراسماً للحياة ومعيناً للمصير . ولعل ما لهج به بعض الصحابة من تفسير التقدير بالجبر وسلب الإختيار كان من آثار العهد الجاهلي التي بقيت في أذهانهم وسيوافيك كلامهم في هذا المجال . وإليك فيما يلي نقل ما ذكره القرآن في عقيدة المشركين :

١ ـ قوله تعالى : **﴿ سَيَقُولُ الذينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ الله مَا أَشْرَكْنَا ولا آباؤنا ولا حَرَّمْنا من شيء ﴾**[١] .

ترى أنَّ المشركين يسندون شركهم إلى إرادة الله ومشيئته وأنَّ المشيئة الإلهية هي التي دفعتهم إلى الدخول في حبائل الشرك ولولاها لما أشركوا ولما سوّوا أصنامهم بخالقهم كما يحكي عنهم سبحانه قولهم : **﴿ إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ العالَمِينَ ﴾**[٢] .

ولكن الذكر الحكيم يرد عليهم تلك المزعمة بقوله :

---

(١) سورة الأنعام : الاية ١٤٨ .

(٢) سورة الشعراء : الآية ٩٨ .

﴿ كَذَلِكَ كَذَّبَ الذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُم إِلاَّ تَخْرُصُونَ ﴾[1] .

٢ ـ ويقول تعالى في آية أخرى حاكياً كلام المشركين في تعليل ارتكابهم الفحشاء بأمر الله وإرادته : ﴿ وإِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا واللهُ أَمَرَنا بِها ، قُلْ إِنَّ اللهَ لا يأْمُرُ بِالفَحْشَاءِ أَتَقُولونَ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُون ﴾[2] .

٣ ـ ويقول تعالى : ﴿ وَقَالُوا لَو شاءَ الرَّحمٰنُ ما عَبَدْناهُم مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُون ﴾[3] .

فهذه الآيات وما يضاهيها من الآيات الأخر تبين لنا موقف المشركين من التقدير وتحليلهم لهذا الأصل ، ولأجل ذلك يجب أن يكون تفسير التقدير على وجه لا يتفق مع زعم المشركين فيه . والعجب أنَّ هذا الإستنتاج الباطل قد بقي بحاله في بعض الأذهان حتى بعد بزوغ فجر الإسلام وقد سجل التاريخ بعض المحادثات في هذا المجال نشير إليها :

١ ـ روى عبدالله بن عمر أنَّه جاء رجل إلى أبي بكر فقال : « أرأيت الزنا بقدر ؟ قال : نعم قال : فإنَّ الله قدَّرني عليه ثم يعذبني ؟ قال : نعم يا ابن اللّخناء . أما لو كان عندي إنسان أمرته أن يجفأ أنفك »[4] .

فإنَّ السائل أدرك في ضميره أنَّ التقدير والمجازاة على العمل لا يجتمعان مع عدله سبحانه وقسطه ، فلا بد من قبول أحد الأصلين ورفض الآخر ولما لم يجد الخليفة جواباً صالحاً لسؤاله قام بتهديده كما سمعت في الخبر ، وهذا يوضح أنَّ التقدير في بعض الأذهان كان مساوقاً للجبر وسلب

---

(١) سورة الأنعام : الآية ١٤٨ .

(٢) سورة الأعراف : الآية ٢٨ .

(٣) سورة الزخرف : الآية ٢٠ .

(٤) تاريخ الخلفاء للسيوطي ، ص ٩٥ .

الإختيار ولولا تلك المساوقة لما كان للسؤال موقع ولا لتهديده وجه .

٢ ـ نقل الواقدي في مغازيه عندما تعرض لغزوة حنين وهزيمة المسلمين أنّ أم الحارث الأنصارية رأت عمر بن الخطاب في حال الهزيمة والفرار من أرض المعركة فقالت له ما هذا ؟ فقال عمر : أمر الله ![1]

الأمويون وتفسير القضاء بالجبر

١ ـ قال أبو هلال العسكري في الأوائل : إنَّ معاوية أوّل من زعم أنَّ الله يريد أفعال العباد كلها[2] .

٢ ـ روى الخطيب عن أبي قتادة عندما ذكر قصة الخوارج في النهروان لعائشة : قالت عائشة : ما يمنعني ما بيني وبين عَلِيٍّ أن أقول الحق ، سمعت النبي يقول : تفترق أمتي على فرقتين تمرق بينهما فرقة محلقون رؤوسهم يحفون شواربهم ، أُزُرهم إلى أنصاف سُوقهم ، يقرؤن القرآن لا يتجاوز تراقيهم يقتلهم أحَبُّهم إليّ وأحَبُّهم إلى الله . قال : فقلت : يا أم المؤمنين : فأنت تعلمين هذا !! فلم كان الذي منك ؟ قالت : يا قتادة وكان أمر الله قدراً مقدوراً ، وللقدر أسباب[3] .

٣ ـ لقد سعى معاوية بن أبي سفيان ـ بعدما سَمّ الحسن (عليه السلام) ورأى الجو السياسي مناسباً ـ إلى نصب ولده يزيد خليفة من بعده ، فلما اعترض عليه عبد الله بن عمر ، قال له : « إني أحذرك أن تشق عصا المسلمين وتسعى في تفريق ملئهم ، وأن تسفك دماءهم وإن أمر يزيد قد كان قضاء من القضاء وليس للعباد خيرة من أمرهم »[4] .

وأجاب بهذا الكلام أيضاً عائشة أم المؤمنين عندما نازعته في هذا

---

(١) المغازي للواقدي ، ج ٣ ، ص ٩٠٤ .
(٢) الأوائل ، ج ٢ ، ص ١٢٥ .
(٣) تاريخ بغداد ، ج ١ ، ص ١٦٠ .
(٤) الإمامة والسياسة ، لابن قتيبة ، ج ١ ، ص ١٧١ .

الإستخلاف ، فقال لها : « إن أمر يزيد قضاء من القضاء ، وليس للعباد الخيرة من أمرهم »[1] .

فإنك ترى أنَّ معاوية يتوسل في تحقق أهدافه بأيديولوجية دينية مُسَلّمة بين الناس من المعترضين وغيرهم وهي تفسير عمله بالتقدير والقضاء الإلهي .

وفي هذا الصدد يقول أحد الكتّاب المصريين المعاصرين : «إنَّ معاوية لم يكن يدعم ملكه بالقوة فحسب ولكن بأيديولوجية تمس العقيدة في الصميم ، ولقد كان يعلن في الناس أنَّ الخلافة بينه وبين علي (عليه السلام) قد احتكما فيها إلى الله فقضى الله له على عليّ (عليه السلام) وكذلك حين أراد أن يطلب البيعة لابنه يزيد من أهل الحجاز ، أعلن أن اختيار يزيد للخلافة كان قضاءً من القضاء ليس للعباد خيرة في أمرهم ، وهكذا كاد أن يستقر في أذهان المسلمين أنَّ كل ما يأمر به الخليفة حتى ولو كانت طاعة الله في خلافه فهو قضاء من الله قد قدّر على العباد »[2] .

٤ ـ ومن مظاهر هذه الفكرة الخاطئة (مساوقة التقدير للجبر) تبرير عمر بن سعد الوقاص قاتل الإمام الطاهر الحسين بن علي سلام الله عليه مبرراً جنايته بأنها تقدير إلهي . وعندما اعترض عليه عبد الله بن مطيع العدوي بقوله : إخترت همدان والري على قتل إبن عمك . قال عمر بن سعد : كانت أموراً قضيت من السماء وقد أعذرت إلى ابن عمي قبل الوقعة فأبى إلاَّ ما أبى[3] .

وعلى هذا الأصل قامت السلطة الأموية ونشأت وارتقت فكان الخلفاء

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٦٧ .

(٢) نظرية الإمامة عند الشيعة الإمامية للدكتور أحمد محمود ، ص ٣٣٤ .

(٣) طبقات ابن سعد ج ٥ ، ص ١٤٨ طبعة بيروت .

من هذا البيت يهددون من يخالفهم فيه ، ويعاقبون بما هو مسجل مضبوط في التاريخ .

٥ ـ إنَّ الحسن البصري (ت ٢٢ ، م ١١٠) من الشخصيات البارزة في عصره وكان يشغل منصة الوعظ والخطابة والإرشاد . ومع ذلك كله لم يكن معتقداً بالتقدير المُصَوَّب عند الأمويين فلما خوّفه بعض أصدقائه من السلطان وعد أن لا يعود. روى ابن سعد في طبقاته عن أيوب قال: «نازلت الحسن في القدر غير مرة حتى خوّفته من السلطان فقال لا أعود بعد اليوم »[١] .

٦ ـ إنَّ محمد بن إسحاق صاحب السيرة النبوية المعروفة التي قام بتلخيصها ابن هشام ، أتهم بالمخالفة في التقدير وضرب عدّة سياط تأديباً . قال ابن حجر في تهذيب التهذيب : إن محمد بن اسحاق اتهم بالقَدَر ، وقال الزبير عن الدراوردي : وجلد ابن إسحاق ، يعني في القَدَر[٢] .

٧ ـ وروى ابن قتيبة أنَّ عطاء بن يسار كان قاضياً للأمويين ويرى رأي معبد الجهني ، فدخل على الحسن البصري وقال له : يا أبا سعيد إنَّ هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قضاء الله وقدره ، فقال له الحسن البصري: كذب أعداء الله[٣]. ونقل المقريزي أنَّ عطاء بن يسار ومعبد الجهني دخلا على الحسن البصري فقالا له : إنَّ هؤلاء يسفكون الدماء ويقولون إنها تجري أعمالنا على قدر الله ، فقال : كذب أعداء الله فطعن عليه بهذا[٤] .

٨ ـ يقول ابن المرتضى : « ثم رأى المُجَبِّرة من معاوية وملوك بني مروان وعظمت فيها الفتنة »[٥] .

---

(١) طبقات ابن سعد ج ٧ ، ص ١٦٧ ، طبعة بيروت .
(٢) تهذيب التهذيب ، ج ٩ ، ص ٣٨ و٤٦ .
(٣) المذاهب الإسلامية زهرة ص ١٧٥ والملل والنحل ج ١ ص ١١٣ .
(٤) الخطط المقريزية ج ٢ ص ٣٥٦ .
(٥) طبقات المعتزلة ص ٦ تأليف أحمد بن يحيى بن مرتضى المعتزلي .

هذه نماذج مما سجله التاريخ في شأن هذا الإستنتاج ، نعم كان هناك فَرْق بين الحافز الذي دعى المشركين إلى استنتاج الجبر ، والحافز الذي ساق الأمويين إلى نشر تلك الفكرة ، فإن الداعي عند المشركين كان داعياً دينياً محضاً بينما كان عند الأمويين مشوباً بالسياسة وتبرير الأعمال المنحرفة وإخماد الثورات ، وتخدير المجتمع من القيام في وجه السلطة ، حتى يتسنى لهم بذلك الحكومة عليه ، واستقرار عروشهم ، وانغماسهم في ملذاتهم الدنيوية .

إلى هنا عرفت وجهة المسألة عبر العصور والقرون الأولى ، ولكن أي الفريقين أحقّ أن يتبع ، لا أرى في الإدلاء به إلزاماً ، فالأمر واضح عند كل ذي لُب وبصيرة . وما ذكرناه كان عرضاً إجمالياً لتاريخ المسألة تلقي ضوءاً على فهم آيات الكتاب والسنّة الواردة في القضاء والقدر . فلنشرع ببيان مصادر المسألة في الكتاب والسنّة وتحليلها .

* * *



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مصادر القضاء والقدر في الكتاب والسنّة

الإعتقاد بالقضاء والقَدَر من صميم العقائد الإسلامية التي جاءت في الكتاب والسنة وليس لمسلم واع إنكار وجودهما ، إنما الكلام في تفسيرهما وتحليلهما . وقبل أن نذكر ما ورد في المصدرين نأتي بمقدمة يسهل معها تصنيف الآيات والروايات :

إنَّ « التقدير » كما سيوافيك بيانه مفصلاً هو التحديد ، و « القضاء » هو الحكم والإبرام وكلاهما ينقسم إلى علمي وعيني .

« فالتقدير العلمي » عبارة عن تحديد كل شيء بخصوصياته في علمه الأزلي سبحانه قبل أن يخلق العالم أو قبل أن يخلق الأشياء الحادثة . فالله سبحانه يعلم حد كل شيء ومقداره وخصوصياته الجسمانية والمعنوية . كما أنَّ المراد من « القضاء العلمي » هو علمه بضرورة وجود الأشياء وإبرامها ، وأنّ أي شيء يتحقق بالضرورة وما لا يتحقق كذلك . فعلمه السابق بحدود الأشياء وضرورة وجودها ، تقدير وقضاء علميان .

وأمَّا « التقدير العيني » فهو عبارة عن الخصوصيات التي يكتسبها الشيء من علله عند تحققه وتَلَبُّسه بالوجود الخارجي . كما أن المراد من « القضاء العيني » هو ضرورة وجود الشيء عند وجود علّته التامة ضرورة عينية خارجية .

فلو كان القدر والقضاء العلميان ناظرين إلى التقدير والضرورة في علم

الله سبحانه ، فالتقدير والقضاء العينيان ناظران إلى التقدير والضرورة الخارجيين اللّذين يحتفان بالشيء الخارجي .

والتقدير والقضاء هناك مقدمان على وجود الشيء وهما هنا مقارنان بل متحدان مع وجوده .

والآيات الواردة في الكتاب على صنفين : صنف ينصّ على العلمي منهما وصنف على العيني منهما ، ولأجل ذلك نفسّر الآيات ونُصَنّفُها حتى يكون الباحث في المسألة على بصيرة :

التقدير والقضاء العلميان في الكتاب

١ ـ قال سبحانه : ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ الله كِتاباً مُؤَجَّلاً ﴾[١] .

وهذا كاشف عن أنَّ مقدار حياة الإنسان مُقَدّر من قبلُ ، لا يتخلف .

والآية تعريض بما نقله تعالى عن بعض المنافقين في الآية التالية :

﴿ يا أَيُّها الَّذِين آمَنُوا لا تَكُونوا كالذين كَفَروا وقالُوا لإِخْوَانِهِم إذا ضَرَبوا في الأَرْضِ أَوْ كانوا غُزّىً لَوْ كَانُوا عِنْدَنا مَا ماتُوا ومَا قُتِلوا ﴾[٢] . فرد عليهم سبحانه بما عرفت في الآية .

٢ ـ قال سبحانه : ﴿ قُلْ لَنْ يُصيبنا إلاّ ما كَتَب الله لنا هُوَ مَوْلانا وعَلَى الله فَلْيَتَوَكَلِ المُؤْمِنُون ﴾[٣] .

والآية تهدف إلى أنَّ ولاية أمرنا لله سبحانه ، كما يدل عليه قوله : ﴿ هُوَ مَولانا ﴾ ، وقد كتب كتابة حتم ما يصيبنا من حياة وشهادة . فلو أصابتنا الحياة كان المنّ له وإن أصابتنا الشهادة كانت المشيئة والخيرة له ، فالكل من

---

(١) سورة آل عمران : الآية ١٤٥ .
(٢) سورة آل عمران : الآية ١٥٦ .
(٣) سورة التوبة : الآية ٥١ .

الله وكلاهما حسنة ولأجل ذلك يقول : ﴿ قُلْ هَلْ تَرَبَّصونَ بِنا إلاّ إحْدى الحُسْنَيين ونحْنُ نَترَبَّص بِكُمْ أنْ يُصِيبَكُمْ الله بِعذابٍ مِنْ عِنْدِهِ أوْ بِأيْدينا فَتَرَبَّصوا إنَّا مَعكم مُتَرَبِّصون ﴾[1] .

٣ ـ قال سبحانه : ﴿ والله خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أزْواجاً ، وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أنْثى وَلا تَضَعُ إلاّ بِعِلْمِهِ وَما يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلاَ يُنْقَصُ مِنْ عُمْرِهِ إلاَّ في كِتابٍ إنَّ ذلِكَ على الله يَسير ﴾[2] .

فالآية تنص على سبق علمه سبحانه على تحقق الأشياء وتكوّنها وتحددها وتقدرها ، وكل ما يحف بها من الخصوصيات .

٤ ـ قال تعالى : ﴿ وَكُلّ شَيء فَعَلُوهُ في الزُّبُر * وَكُلُّ صغيرٍ وكبيرٍ مُسْتَطَرٌ ﴾[3] .

« الزُّبُر » كتب الأعمال ، والمراد بالصغير والكبير ، صغيرها وكبيرها والكل مكتوب في كتاب خاص .

٥ ـ قال تعالى : ﴿ ما أصابَ مِنْ مُصيبةٍ في الأرْضِ وَلاَ فِي أنْفُسِكُمْ إلاَّ في كِتابٍ مِنْ قَبْلِ أنْ نَبْرَأها إنّ ذَلكَ على الله يَسير ﴾[4] .

المصيبة هي النائبة التي تصيب في الأرض كالجدب وعاهة الثمار والزلزلة المخربة ، أو التي تصيب في الأنفس ، كالمرض والجرح والكسر والقتل ، والمراد من الكتاب اللوح المكتوب فيه ما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة . وإنما اقتصر على ذكر ما يصيب في الأرض أو في الأنفس من المصائب لكون كلامه فيهما ، وإلاّ فالمكتوب لا يختص به .

وقوله : ﴿ إنَّ ذَلِكَ عَلَى الله يَسِير ﴾ دالٌ على أنَّ تقدير الحوادث قبل وقوعها والقضاء عليها بقضاء لا صعوبة فيه .

---

(١) سورة التوبة : الآية ٥٢ .

(٢) سورة فاطر : الآية ١١ .

(٣) سورة القمر : الآيتان ٥٢ ـ ٥٣ .

(٤) سورة الحديد : الآية ٢٢ .

ويقول سبحانه بعد هذه الآية : ﴿ لِكَيْ لا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلاَ تَفْرَحُوا بِما آتاكُمْ ، واللهُ لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُور ﴾(1) .

والآية بِمَنْزِلةِ التعليل للإخْبار عن كتابة الحوادث قبل وقُوعِها . والمعنى : أخبرناكم بكتابة الحوادث قبل الوقوع لئلا تحزنوا على ما فاتكم من النِّعَم ، ولا تفرحوا بما أعطاكم الله منها ، لأنَّ الإنسان إذا أيقن أنَّ المصاب مقدر كائن لم يحزن لفوته ولم يفرح لمجيئه .

هذه بعض الآيات التي وردت في بيان أنَّ خصوصيات الأشياء وضرورة وجودها متحققة في علمه الأزلي أو مراتب علمه كالكتاب الوارد في الآيات الماضية . وإليك بيان القسم الثاني من التقدير والقضاء :

التقدير والقضاء العينيان في الكتاب

في هذا القسم من الآيات نقف على بيان أنَّ الخصوصيات المتحققة في الأشياء أو ضرورة وجودها كلها من الله سبحانه فالتقدير والقضاء منه . وإليك بعض ما يدل عليه :

١ ـ قال تعالى : ﴿ إنَّا كُلَّ شَيء خَلَقْناهُ بِقَدَر ﴾(2) .

قَدَرُ الشيء هو المقدار الذي لا يتعداه ، والحد الذي لا يتجاوزه من جانبي الزيادة والنقيصة .

٢ ـ قال تعالى : ﴿ وَإنْ مِنْ شيء إلاَّ عِنْدَنا خَزَائِنُهُ ومَا نُنَزِّلُهُ إلاَّ بِقَدَر مَعْلُوم ﴾(3) .

فلكل شيء حد محدود في خلقه لا يتعداه وصراط ممدود في وجوده يسلكه ولا يتخطاه .

---

(1) سورة الحديد : الآية ٢٣ .
(2) سورة القمر : الآية ٤٩ .
(3) سورة الحجر : الآية ٢١ .

٣ ـ قال تعالى : ﴿ الله الذي خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوات وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنّ لِتَعْلَمُوا أنّ الله عَلَى كُلِّ شيء قَدِير وَأَنّ الله قَدْ أَحاطَ بِكُلّ شَيءٍ عِلْماً ﴾[1] .

الضمير في « بينهن » يرجع إلى السّمٰوات والأرض . والمُراد من « الأمر » هو الأمر التكويني الذي ورد في قوله سبحانه : ﴿ إنَّما أَمْرُه إذا أَراد شيئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون ﴾[2] . والمراد من تنزله هو أخذه بالنزول من مصدر الأمر حتى ينتهي إلى هذا العالم فيتكون ما قصد بالأمر من موت وحياة أو عِزّة وذِلّة ، أو خصب وجدب ، إلى غير ذلك من الحوادث الأرضية والنفسية .

وهذه الآيات كافية في تبيين التقدير العيني . وهناك من الآيات ما يشير إلى القضاء العيني ، وأنَّ ضرورة تحقق الأشياء ـ عند اجتماع عللها التامة ـ من جانبه سبحانه . فكما أنَّ التقدير من الله سبحانه فكذلك القضاء والحكم بالشيء في عالم العين منه سبحانه .

٤ ـ قال تعالى : ﴿ فَقَضاهُنّ سَبْعَ سَمٰواتٍ فِي يَوْمَيْنِ ، وَأَوْحى في كُلّ سَماءٍ أَمْرَها ﴾[3] .

٥ ـ قال تعالى : ﴿ هُوَ الذي خَلَقَكُمْ مِنْ طِيْنٍ ثُمَّ قَضى أَجَلاً ﴾[4] .

٦ ـ قال تعالى : ﴿ فَلَما قَضَيْنا عَلَيْه المَوْتَ ما دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إلاَّ دَابَّةُ الأَرْضِ ﴾[5] .

وغيرها من الآيات الحاكية عن قضائه سبحانه بالشيء وإبرامه على صفحة الوجود .

---

(١) سورة الطلاق : الآية ١٢ .
(٢) سورة يس : الآية ٨٢ .
(٣) سورة فصلت : الآية ١٢ .
(٤) سورة الأنعام : الآية ٢ .
(٥) سورة سبأ : الآية ١٤ .

التقدير والقضاء في السُّنّة الصحيحة

روى السنة والشيعة روايات كثيرة في هذا المجال ، ولكن العبرة في الصحة بما لا يخالف القرآن . وإليك بعض ما وقفنا عليه في الجوامع الحديثية من الشيعة أولاً والسُّنّة ثانياً .

١ ـ روى الصدوق في الخصال بسنده عن علي (عليه السلام) قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة : حتى يشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له ، وأنيّ رسول الله بعثني بالحق ، وحتى يؤمن بالبعث بعد الموت ، وحتى يؤمن بالقدر »[١] .

٢ ـ وروى أيضاً بسنده عن أبي أمامة الصحابي قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : « أربعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة : عاقّ ، ومنّان ، ومُكَذّب بالقَدَر ، ومُدْمِنُ خَمْرٍ »[٢] .

٣ ـ وروى أيضاً بسنده عن علي بن الحُسَيْن قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : « ستة لعنهم الله وكل نبي مجاب : الزائد في كتاب الله ، والمكذب بقدر الله ، والتارك لسنتي ، والمستحل من عترتي ما حرّم الله ، والمتسلط بالجبروت ليذل من أعزه الله ويعزّ من أذلّه الله ، والمستأثر بفيء الله المستحل له »[٣] .

٤ ـ وروى أيضاً بسنده عن أبي الحسن الأول (موسى الكاظم) (عليه السلام) قال : « لا يكون شيء في السّمٰوات والأرض إلاّ بسبعة : بقضاء وقدر ، وإرادة ، ومشيئة ، وكتاب وأجل ، وإذن . فمن قال غير هذا فقد كذب على الله أو ردّ على الله عزّ وجل »[٤] .

---

(١) البحار ج ٥ باب القضاء والقدر ، الحديث ٢ ، ص ٨٧ .
(٢) المصدر نفسه ، الحديث ٣ .
(٣) المصدر نفسه ، الحديث ٤ وبهذا المضمون الحديث الخامس والسادس مع إضافة يسيرة .
(٤) المصدر نفسه ، ح ٧ ، ص ٨٨ .

٥ ـ وروى الصدوق في عيون اخبار الرضا بسنده عن علي قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : « إنَّ الله عز وجل قدر المقادير ، ودَبّر التَدابير قبل أن يَخْلُق آدم بألفي عام »[١] .

وأما ما روي من طرق أهل السُّنّة فالذي يمكن الأخذ به فهو الذي ننقله فيما يلي[٢] .

٦ ـ روى الترمذي عن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره وشره وحتى يعلم أنَّ ما أصابه لم يكن ليخطئه وأنَّ ما أخطأه لم يكن ليصيبه »[٣] .

هذه الرواية ونظائرها تنافي اختيار الإنسان وصحة التكليف لأن المراد مما يصيب وما لا يصيب هو الأمور الخارجة عن إطار اختياره ، كالمواهب والنوازل ، فلا شك إنَّ الإصابة وعدمها خارجان عن اختيار الإنسان وليس له دور وإنما الكلام في حكومة القضاء والقدر على ما يناط به التكليف ويثاب به أو يعاقب فإن سيادة القضاء والقدر على اختيار الإنسان أمر لا يقبله العقل ولا يوافقه النقل ، كما سيأتي . وقس على هذا باقي ما رواه أهل السنة في باب القضاء والقدر .

* * *

---

(١) المصدر نفسه ، حديث ١٢ ، ص ٩٣ .

(٢) سيوافيك في باب خاص أنَّ أكثر ما رواه أهل الحديث في باب التقدير يلازم الجبر الباطل ويضاد كتاب الله ، وأنَّ كثيراً منها من الإسرائيليات التي بثها نظراء كعب الأحبار ، فترقب .

(٣) جامع الأصول ، ج ١٠ ، كتاب القدر ، الحديث ٧٥٥٢ ، ص ٥١١ .



تفسير التقدير والقضاء

قد عرفت أنَّ القضاء والقدر من الأصول المُسَلَّمة في الكتاب والسنَّة وليس لمسلم واعٍ أن يُنْكِر واحداً منهما . إلاَّ أنَّ المشكلة في توضيح ما يراد منهما ، فإنه المزلقة الكبرى في هذا المقام . ولأجل ذلك نأتي في هذا الباب بالمعنى الصحيح لهٰذين اللَّفظَيْن الذي يدعمه الكتاب ، وأحاديث العترة ، وبراهين العقل السليم .

أما القدر ، فالظاهر من موارد استعماله إنه بمعنى الحَدّ والمقدار وإليه تشير الآيات التالية :

يقول سبحانه : ﴿ أَنْزَل مِنَ السَّماءِ ماءاً فَسَالَتْ أَودِيَةٌ بِقَدَرِها ﴾[1]

ويقول سبحانه : ﴿ قَدْ جَعَلَ الله لِكُلّ شيءٍ قَدَراً ﴾[2] .

ويقول سبحانه : ﴿ والله يُقَدِّرُ اللّيلَ والنّهار ﴾[3] .

ويقول تعالى : ﴿ وَما نُنَزِّلُهُ إلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُوم ﴾[4] .

---

(١) سورة الرعد : الآية . ١٧ .

(٢) سورة الطلاق : الآيه : ٣ .

(٣) سورة المُزَّمِل : الآية : ٢٠ .

(٤) سورة الحِجْر : الآية : ٢١ .

قـال ابن فارس : « ألقدَر بفتح الدال وسكونه حَدُّ كل شيء ومقداره وقيمتُه وثمنه ، ومنه قوله تعالى : ﴿ ومن قُدِرَ عليه رِزْقُه ﴾ أي قدر بمقدار قليل »[1] .

قال الراغب : « القَدَر والتقدير تبيين كمية الشيء .يقال قَدَرْتُهُ وَقَدّرْتُهُ وقَدّرَه بالشديد : أعطاه القُدْرَة فتقدير الأشياء على وجهين : أحدهما بإعطاء القدرة (وهذا خارج عن موضوع البحث) والثاني بأن يجعلها على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسب ما اقتضت الحكمة » ثم قال : « إنّ فعل الله تعالى ضربان : ضرب أوجده بالفعل ، ومعنى إيجاده بالفعل أنّه أبدعه كاملاً دفعة واحدة لا تعتريه الزيادة والنقصان إلى أن يشاء أن يفنيه أو يبدله كالسَّموات وما فيها[2] . ومنها ما جعل أصوله موجودة بالفعل وأجزاءه بالقوة وقدّره على وجه لا يتأتى منه غير ما قدّره فيه كتقديره في النواة أن ينبت منها النخل دون التفاح والزيتون ، وتقدير مِنيّ الإنسان أن يكون منه الإنسان دون سائر الحيوانات وعلى ذلك قوله تعالى : ﴿ قَدْ جَعَلَ الله لِكُلّ شيء قَدْراً ﴾[3] وقوله : ﴿ إنَّا كُلّ شَيء خَلَقْنَاهُ بِقَدَر ﴾[4] .

وقوله : ﴿ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ ﴾[5] »[6] .

إلى هنا وقفت على معنى القَدَر حسب اللّغة .

وأما القضاء ، فقد ذكروا له معاني كثيرة ، حتى إنَّ الشيخ المفيد قال باستعمالها في معاني الخلق ، والأمر والإعلام ، والقضاء بالحكم ،

---

(١) المقاييس ج ٥ص٦٣ .

(٢) الصحيح أنْ يمثل بالمُجَرّدات عن المادة فإنَّ تقديرها هو اتصافها بالإمكان من دون أنْ يطرأ عليه التغيير والتبدّل وأما السَّمٰوات فتغيرها أمر بديهي .

(٣) سورة الطلاق : الآية : ٣ .

(٤) سورة القمر : الآية : ٤٩ .

(٥) سورة عبس : الآية : ١٩ .

(٦) مفردات الراغب ، مادة « قدر » ، ص٤٠٩ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

واستشهد لكلامه بآيات قرآنية[١] .

وقال العلامة الحلّي باستعماله في معاني عشر ، واستدل لكل معنى بآية[٢] .

والظاهر أنّه ليس له إلا معنى واحد ، وما ذكر من المعاني كلها مصاديق معنى واحد وأول من تنبه لهذه الحقيقة هو اللغوي المعروف أحمد بن فارس بن زكريا يقول : « القضاء أصل صحيح يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته قال الله تعالى : ﴿ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَموات في يَوْمَيْنِ ﴾ أي أحْكَمَ خلقهن . . . . إلى أنْ قال : والقضاء الحكم قال الله سبحانه في ذكر من قال : ﴿ فَاقْضِ ما أنْتَ قَاضٍ ﴾ أي إصنع واحْكِم ولذلك سمي القاضي قاضياً لانه يُحكم الأحكام ويُنفذها وسميت المنية قضاءً لانه أمر ينفذ في ابن آدم وغيره من الخلق »[٣] .

وقال الراغب الأصفهاني : « القضاء فعل الأمر قولاً كان ذلك أو فعلاً ، وكل واحد منهما على وجهين : إلٰهي وبشرى ، فمن قول الإلهي : ﴿ وَقَضى رَبُّكَ ألاّ تَعْبُدوا إلا إياه ﴾[٤] ومن الفعل الإلهي : قوله سبحانه : ﴿ فَقَضاهُنّ سَبْعَ سَموات في يَوْمَيْنِ ﴾[٥] إشارة إلى إيجاده الإبداعي والفراغ منه.ومن القول البشري نحو : « قضى الحاكم بكذا » ومن الفعل البشري : ﴿ فَإذا قَضَيْتُم مَناسِكَكُمْ ﴾[٦] .

ولا يخفى إنَّ ما ذكره ابن فارس أدّق ومجموع النّصين من العلمين يرجع إلى أنَّ أي قَولٍ أو عَمَلٍ إذا كان متقناً محكماً ، وجاداً قاطعاً ، وفاصلاً صارماً لا يتغير ولا يتبدل ، فذلك هو القضاء .

(١) شرح تصحيح الاعتقاد ، ص١٩ .
(٢) كشف المراد ، ص١٩٥ ، طبعة صيدا .
(٣) المقاييس ، ج٥ ،ص٩٩ .
(٤) سورة يوسف : الآية ٤٠ .
(٥) سورة فُصّلت : الآية ١٢ .
(٦) مفردات الرغب ، مادة قضى ، ص٤٢١ .

هذا ما ذكره أئمة اللغة ، وقد سبقهما أئمة أهل البيت ففسروا القدر والقضاء على النحو التالي :

روى الكليني بسنده إلى يونس بن عبد الرحمن عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) وقد سأله يونس عن معنى القدر والقضاء فقال : « هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء ، والقضاء هو الإبرام وإقامة العين »[1] .

روى البرقي في محاسنه عن أبيه عن يونس عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) : « قال : قلت : ما معنى « قدر » ؟ قال : تقدير الشيء من طوله وعرضه ، قلت : فما معنى « قضى » ؟ قال : إذا قضى أمضاه فذلك الذي لا مَرَدَّ له »[2] .

روى البرقي في محاسنه أيضاً بإسناده عن محمد بن إسحاق قال : قال أبو الحسن الرضا (عليه السلام) ليونس مولى علي بن يقطين : « أوَ تَدري ما « قدر » قال : لا . قال: هو الهندسة منْ الطول والعرض والبقاء. ثم قال: إنَّ الله إذا شاء شيئاً أراده ، وإذا أراده قدَّره ، وإذا قدّره قضاه ، وإذا قضاه أمضاه »[3] .

وأنت إذا أمعنت النظر في مفاد الروايات تقدر على تمييز ما يرجع إلى التقدير والقضاء الكليين عمّا يرجع إلى العينيين منهما ولأجل ذلك تركنا التصنيف فيها .

إذا وقفت على مصادر القضاء والتقدير ، فلنرجع إلى تفسير ما تهدف إليه الآيات والروايات ، وقد عرفت أنَّ كلاًّ من التقدير والقضاء على قسمين : علمي وعيني . فلنقدم البحث في العيني منهما ثم نبحث عن العلمي منهما لأنَّ استنتاج الجبر ربما يترتب عند القائل به على العلمي .

---

(١) الكافي ج ١ ، ص ١٥٨ . ورواه الصدوق في توحيده بتغيير يسير .
(٢) المحاسن ، ص ٢٤٤ . ونقله المجلسي في البحار ، ج ٥ ، ص ١٢٢ الحديث ٦٨ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٤٤ . ورواه المجلسي في بحاره ، ج ٥ ، ص ١٢٢ الحديث ٦٩ .

١ ـ تفسير القَدَر والقضاء العينيين

حاصل التقدير العيني أنَّ الموجودات الإمكانية على صنفين : موجود مجرد عن المادة والزمان والمكان ، فتقديره هو مـاهيته التي يتحدد بها وجوده وبما أنَّ ماهية هذه الموجودات العليا خفية علينا ، فنكتفي في بيان تقديرها بلفظ « الإمكان » و« الحاجة » فكلها مصبوغة بهذه الصبغة ولا تخرج عن هذا الإطار ، وذلك كالملائكة والعقول والنفوس وكل ما خلق في إطار الزمان والمكان .

وموجود مادي خلق في إطار الزمان والمكان ، فتقديره عبارة عن جميع خصائصه الزمانية والمكانية والكيفية والكمية . وبعبارة أخرى : تعيين حدود وجوده ، وخصوصياته التي تحف به من بدو تحققه إلى فنائه .

وأما القضاء ، فهو عبارة عن الضرورة التي تحف الوجود بتحقيق علته التامة بحيث يكون وجوده ضرورياً مقطوعاً به من ناحية علته الوجودية .

وعلى ذلك فكل ما في الكون لا يتحقق إلا بقدر وقضاء أما القدر فهو عبارة عن الخصوصيات الوجودية التي تبين مكانة وجود الشيء على صفحة الوجود ، وأنَّه من قبيل الجماد أو النبات أو الحيوان أو فوق ذلك ، وأنَّه من

الوجودات الزمانية ، والمكانية إلى غير ذلك من الخصوصيات التي تبين وضع الشيء وموضعه في عالم الوجود .

وأما القضاء ، فهو عبارة عن وصول الشيء حسب اجتماع أجزاء علته إلى حد يكون وجوده ضرورياً وعدمه ممتنعاً ، بحيث إذا نسب إلى علته يوصف بأنّه ضروري الوجود .

فلأجل ذلك استعير لبيان مقدار الشيء من الخصوصيات لفظ « القدر » ، ولتبيين ضرورة وجوده وعدم إمكان تخلفه ، لفظ « القضاء » ولأجل ذلك فسر أئمة أهل البيت (عليهم السلام) القدر بالهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء ، والقضاء بالإبرام وإقامة العين .

وعلى ذلك فيجب علينا أنْ نبحث عن التقدير والقضاء العينيين اللّذين أخبر عنهما الكتاب العزيز وقال : ﴿ إنا كُلَّ شَيء خَلَقْناهُ بِقَدَر ﴾[1] .

وقال سبحانه : ﴿ فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَمَواتٍ في يَوْمَيْنِ وَأَوْحى في كُلِّ سَماءٍ أَمْرَها وزَيّنا السماءَ الدُّنيا بِمصابِيحَ وحِفْظاً ذَلِكَ تَقْديرُ العَزيزِ العَليمِ ﴾[2] .

فلا يوجد على صفحة الوجود الإمكاني شيء إلا بظل هٰذين الأمرين :

١ ـ تقدير وجود الشيء وتحديده بخصوصيات تناسب وجوده ، فلا يوجد شيء خالياً عن الحد والتقدير سوى الله تعالى سبحانه .

٢ ـ لزوم وجوده وضرورة تحققه بتحقق علته التامة التي تضفي على الشيء وصف الضرورة والتحقق .

وإلى ذلك يشير النبي الأكرم بقوله : « لا يؤمن عبد بأربعة » ، وعدّ

(١) سورة القمر : الآية ٤٩ .
(٢) سورة فصلت : الآية ١٢ .

منها القدر[1] . ويشير إليه الإمام الطاهر موسى بن جعفر بقوله : « لا يكون شيء في السموات والأرض إلاّ بسبعة » وعدَّ منها القضاء والقدر[2] .

فالعالم المشهود لنا لا يخلو من تقدير وقضاء . فتقديره تحديد وجود الأشياء الموجودة فيه من حيث وجودها ، وآثار وجودها ، وخصوصيات كونها بما أنها متعلقة الوجود والآثار بموجودات أخرى ، أعني العلل والشرائط ، فيختلف وجودها وأحوالها باختلاف عللها وشرائطها ، فهي متشكلة بأشكال تعطيها الحدود التي تحدها من الخارج والداخل ، وتعين لها من العرض والطول والشكل والهيئة وسائر الأحوال من مقدار الحياة والصحة والعافية أو المرض والعاهة ما يناسب موقعها في العالم الإمكاني . فالتقدير يهدي هذا النوع من الموجودات إلى ما قدر له في مسير وجوده . قال تعالى : ﴿ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى والَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى ﴾ أي هدى ما خلقه إلى ما قُدر له . وقال سبحانه : ﴿ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَه * ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ ﴾[3] .

وفي قوله سبحانه﴿ ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ ﴾ إشارة لطيفة إلى أنَّ التقدير لا يسلب منه الإختيار ، وفي وسع الإنسان أنْ يبطل بعض التقدير أو يؤيده ويدعمه فيذهب عن نفسه العاهة أوْ يؤكدها ويثبتها .

وأما قضاؤه ، فلما كانت الحوادث في وجودها وتحققها منتهية إليه سبحانه فما لم يتم لها العلل والشرائط الموجبة لوجودها فإنها تبقى على حال التردد بين الوقوع واللاوقوع فإذا تَمّت عللها وعامة شرائطها ولم يبق لها إلا أنْ توجد ، كان ذلك من الله قضاءً وفصلاً لها من الجانب الآخر وقطعاً للإبهام .

يقول السيد الطباطبائي رحمه الله : « إنا نجد الحوادث الخارجية والأمورالكونية بالقياس إلى عللها والأسباب المقتضية لها على إحدى الحالتين فإنها قبل أنْ تتم عللها الموجبة لها وقبل أنْ تتم الشرائط وترتفع

---

(1) البحار ، ج ٥ ، ص ٨٧ ، ح ٢ .
(2) المصدر نفسه ، ص ٨٨ ، ح ٧ .
(3) سورة عبس : الأيتان ١٩ و ٢٠ .

الموانع التي يتوقف عليها حدوثها ، لا يتعين لها التحقق والثبوت .

فإذا تمت عللها الموجبة لها ، وكملت ما تتوقف عليه من الشرائط وارتفاع الموانع ، خرجت من التردد والإبهام وتعين لها أحد الطرفين وهذا هو القضاء وإلى ذلك يشير قوله سبحانه : ﴿ **فإذا قَضى أمراً فإنما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُون** ﴾[1] .

وقال سبحانه : « ﴿ **قُضِيَ الأَمْرُ الذي فيهِ تَسْتَفْتِيان** ﴾[2] »[3] .

وبذلك يظهر أنَّ التقدير ، بمعنى إفاضة الحد على الشيء ، والقضاء بمعنى إفاضة الضرورة على وجود الشيء ، من صفاته الفعلية سبحانه ، وإليه يشير الإمام الصادق (عليه السلام) في قوله : « إنّ القَضاءَ والقَدَرَ خَلْقانِ مِنْ خَلْقِ الله واللّهُ يَزِيدُ في الخَلْقِ ما يَشاء »[4] .

وإنما يكون القضاء والقدر مخلوقين لله تعالى من حيث إنَّ وجود أيّةِ ظاهرة يكون ملازماً مع قَدَرها الذي يعطي لها الحد والمقدار ، ويخصّصها بشكل خاص كما يكون ملازماً مع القضاء الذي هو ضرورة وجودها من قبل علتها فخالق الشيء خالق قدره وخالق قضائه .

التقدير مقدم على القضاء

إذا كان التقدير بمعنى تحديد وجود الشيء والحدّ الذي يتحدد به فهو مقدَّم على القضاء بمعنى ضرورة وجوده ، لأن الشيء إنما يتحدد بكل جزء من أجزاء العلة فإن كل واحد منها يؤثر أثره في المعلول على حدته . فحيث إن أجزاء العلَّة تتحقق قبل تمامها ، وكل جزء منها يؤثر أثره في محيطه ،

---

(١) سورة البقرة : الآية ١١٧ .
(٢) سورة يوسف : الآية ٤١ .
(٣) الميزان ج ١٣ ص ٧٢ بتلخيص .
(٤) التّوحيد ، ص ٣٦٤ .

ويكون أثره تحديد الموجود وصبغه ، يجب أنْ يكون التقدير مقدماً على القضاء فصانع الطائرة يهيء لمصنوعه قِطَعا وأجزاءاً صناعية مختلفة ، كل منها من صُنع مَصْنع ، ثم تركب هذه الأجزاء بعضها مع بعض ، فيصل إلى حد القضاء ، فتكون طائرة تحلق في السماء .

ومثله الثوب المخيط ، فإنَّ هناك عوامل مختلفة تعطي له صورة واحدة ، مثل تفصيل القميص ، والخياطة الخاصة ، وغير ذلك من الخصائص التي تحدد الثوب قبل وجود العلَّة التامة .

وفي ضوء هذا البيان يمكن أنْ يقال : إذا كان الشيء موجوداً مادياً ، وكانت علته علة مركبة من أجزاء ، فتقديره مقدم على قضائه حيث إنَّ تأثير الجزء مقدم على تأثير الكل . وأما الموجودات المجرّدة المتحققة بعلّة بسيطة ، فالتقدير والقضاء العينيان فيها يكونان في آن واحد فإن الخلق والإيجاد ، الذي هو ظرف القضاء ، هو نفس ظرف التقدير والتحديد .

وبهذا يتضح سر تأكيد الإمام (عليه السلام) على تقدم القدر على القضاء .

روى البرقي في المحاسن بسنده عن هشام بن سالم قال : قال أبو عبد الله (عليه السلام) : « إنَّ الله إذا أراد شيئاً قدّره ، فإذا قدّره قضاه ، فإذا قضاه أمضاه »[1] .

وروى أيضاً بسنده عن محمد بن إسحاق قال: قال أبو الحسن ليونس مولى علي بن يقطين : « يا يونس لا تتكلم بالقدر ، قال : إني لا أتكلم بالقدر ، ولكن أقول : لا يكون إلا ما أراد الله وشاء وقضى وقدر . فقال : ليس هكذا أقول ، ولكن أقول : لا يكون إلا ما شاء الله وأراد وقدر وقضى »[2] .

---

(١) المحاسن ، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤ ورواه المجلسي في البحار ، ص ١٢١ ، الحديث ٦٤ .
(٢) المحاسن ص ٢٤٤ ورواه المجلسي في البحار ، ص ١٢٢، ، الحديث ٦٩ .

بقي هنا نكتتان هامتان يجب التنبيه عليهما :

ألأولى : قد عرفت عناية النبي وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) بالإيمان بالقدر ، وأنَّ المؤمن لا يكون مؤمناً إلا بالإيمان به فما وجه هذه العناية ؟

والجواب : إنَّ التقدير والقضاء العينيين من شعب الخِلقة ، وقد عرفت أنَّ من مراتب التوحيد ، التوحيد في الخالقية وأنه ليس على صفحة الوجود خالق مستقل سواه ولو وصفت بعض الأشياء بالخالقية ، فإنما هي خالقية ظلّية تنتهي إلى خالقيته سبحانه ، انتهاء سلسلة الأسباب والمسببات إليه .

ولما كان القدر العيني ، تأثر الشيء عن علله وظروفه الزمانية والمكانية ، وانصباغه بصفة خاصة فهو نوع تخلّق وتكوّن للشيء فلا محالة يكون المقدِّر والمكوِّن هو الله سبحانه .

ولما كان القضاء العيني ، هو ضرورة تحققه ولزوم وجوده ، فهو عبارة أخرى عن الخلقة الواجبة اللازمة ، فلا محالة يستند إليه سبحانه .

فلأجل ذلك ترى أنه سبحانه تارة يسند التقدير إلى نفسه ويقول : ﴿ **قَدْ جَعَلَ اللّهُ لِكُلّ شيء قَدراً** ﴾[1] ويقول ﴿ **ألذي خَلَقَ فَسَوّى والذي قَدَّرَ فَهَدى** ﴾[2] .

وأخرى يسند القضاء ويقول :﴿ **فإذا قَضَى أمْراً فإنما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** ﴾[3] ويقول : ﴿ **فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَمٰواتٍ في يَوْمَيْنِ** ﴾[4] .

فبما أنَّ التقدير والقضاء عبارة أخرى عن كيفية الخلقة ، فلا يوجد شيء في صفحة الوجود إلا بهما ، وإلى ذلك يشير ما تقدم من الإمام الصادق

---

(١) سورة الطّلاق : الآية ٣ .
(٢) سورة الأعلى : الآية ٣ .
(٣) سورة البقرة : الآية ١١٧ .
(٤) سورة فصلت : الآية ١٢ .

(عليه السلام) من قوله : « إنّ القَضاءَ والقَدَرَ مِنْ خَلْقِ اللّهِ واللّهُ يَزيدُ في الخَلْقِ ما يَشاء »(٥) .

الثانية : إن كـون التقدير والقضاء العينيَّين منه سبحانه لا يلازم كون الإنسان مسلوب الإختيار ، لأن المفروض أنَّ الحرية والإختيار من الخصوصيات الموجودة فيه ، فالله سبحانه قدر وجوده بخصوصيات كثيرة منها كونه فاعلاً بالإختيار مقابل الفواعل الطبيعية التي لا تفعل إلا عن جبر طبيعي .

كما أنه سبحانه إذ قضى بأفعال الإنسان فإنما قضى على صدورها منه عن طريق المبادىء الموجودة فيه التي منها الحرية والإختيار . فقضى قضاءً تكوينياً بصدور فعل الإنسان منه عن اختياره وحريته التامة . وعلى ذلك فكون التقدير والقضاء العينيَّين منه سبحانه لا يسلب الإختيار عن فاعل مختار مثل الإنسان .

نعم ، لو قدره بغيره هذه الخصوصية وقضى على صدور فعله منه لا عن هذا الطريق ، لكان لما توهم مجال . وسيوافيك توضيح ذلك عند البحث عن العلميّين منهما .

هذان هما التقدير والقضاء العينيَّان وهناك معنى آخر للعيني من القضاء والقدر يستفاد من آيات كثيرة ، والمعنيان غير متزاحمين ، غير أنا نعبر عن المعنى الأول بالقضاء والتقدير العينيَّين الجزئيَّين ، وعن الآخر بالعينيَّين الكلّيَّين . وإليك بيان ذلك القسم الآخر :

القضاء والقَدَر العينيَّان

إن وجود السّنن الإلهية السائدة على الكون والمجتمع الإنساني وعلى أفراده مما لا يُنكر ، كما أنَّ تأثير هذه السنن في السعادة والشقاء أمر قاطع لا

---

(١) التوحيد ، ص ٣١٤ الحديث ١ .

يتخلف وعلى ذلك فالسُّنن الإلهية الواردة في الكتاب والسُّنّة ، أو التي كشف عنها الإنسان عبر ممارساته وتجاربه ، كلها من تقديره وقضائه سبحانه . والإنسان تجاه هذه النواميس والسنن السائدة حُرّ مختار فعلى أي واحدة منها طبق حياته يرى نتيجة عمله ، وإليك المثال :

إنَّ التقدير الإلهي على أُمة يعيش أكثرها في الفقر والحرمان ، وقليل منها بالغنى والرفاه عن طريق الظلم والتجاوز على حقوق الآخرين ، هو أن لا ترى الطائفة المُرَفّهة الراحة ولا الهناء بل لا تعيش إلا حياة القلق والاضطراب خوفاً من ثورة الكادحين وحذراً من بطشة المحرومين .

بينما تقديره تعالى على أُمة تعيش آلام المحرومين وآمال الكادحين وتهيء لهم الحياة اللائقة بهم وتقلل من غلواء الطبقات المرفهة لصالح الفقراء ، وتأخذ منهم حقوقهم التي جعلها الله لهم ﴿ **والذِينَ في أَمْوالِهِمْ حَقٌ مَعْلُومٌ لِلسائِلِ والمَحْرُومِ** ﴾ ، هو أن يعيشوا عيشة الثبات والإستقرار والرُّقي والتقدم والتحرك والبناء .

وهذان التقديران واضحان محسوسان يستوي فيهما جميع أمم العالم وليس هناك عامل خارج عن إطار اختيار الأُمّة وإرادتها ، يجبرها على اختيار أحدهما ؛ فالأُمّة إمّا أن تتبع العقل والحكمة، أو تتبع الغرور والشهوة. وكل يصل إلى النتيجة التي يترتب على عمله ، والكل بقضاء الله تعالى فإنه هو الذي أُودع في الكون هذه السنن وجعل الناس أحراراً في اختيار سلوك أُحد الطريقين .

فإذا كان ما مرّ من المثال راجعاً إلى السنَّة الإلهية في حق المجتمع فهناك سنن راجعة إلى كل فرد من أفراد المجتمع مثلاً : ألشاب الذي يبدأ حياته بإمكاناته الحرة وأعصابه المتماسكة ، وذكائه المعتدل ، فإما أنْ يصرف تلك المواهب في سبيل تحصيل العلوم والفنون والكسب والتجارة ، فمصيره وتقديره هو الحياة السعيدة الرغيدة .

والشاب الذي يسيء الإستفادة من رصيده المادي والمعنوي ويصرفه

في الشهوات واللذات الزائلة ، فتقديره هو الحياة الشقيّة المظلمة .

والتقديران كلاهما من الله تعالى ، والشاب حر في اختيار أحد الطريقين والنتيجة التي تعود إليه بقضاء الله وقدره . كما أن له أن يرجع أثناء الطريق فيختار بنفسه تقديراً آخر ويغيّر مصيره ، وهذا أيضا يكون من تقدير الله عزّ وجلّ فإنه هو الذي خلقنا وخيّرنا وأقدرنا على الرجوع وفتح لنا باب التوبة .

وإليك مثالاً ثالثاً : المريض الذي يقع طريح الفراش أمامه تقديران :

١ ـ إما أنْ يرجع إلى الأطباء الخبراء ويعمل بالوصفة التي تعطى له ، فعندئذ يكون البرْء والشفاء حليفه .

٢ ـ أو يهمل نفسه ولا يشاور الطبيب أو لا يتناول الدواء فاستمرار المرض والداء حليفه .

والتقديران كلاهما من الله تعالى والمريض حُرّ في اختيار سلوك أي الطريقين شاء . وأنت إذا نظرت إلى الكون والمجتمع والحياة الإنسانية تقدر على تمييز عشرات من هـذه السنن السائدة ، وتعرف أنها كلها من تقاديره سبحانه . والإنسان حرّ في اختيار واحد منها . ولأجل ذلك نرى أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول : « خمسة لا يستجاب لهم : أحدهم مرّ بحائط مائل وهو يُقبل إليه ، ولم يسرع المشي حتى سقط عليه »[1] .

والسر في عدم استجابة دعائه واضح ، لأن تقديره سبحانه وقضاءه على الإنسان الذي لا يقوم من تحت ذلك الجدار المائل هو الموت وبذلك تقف على مغزى ما روي عن علي أمير المؤمنين عندما عدل من حائط مائل إلى حائط آخر ، فقيل له يا أمير المؤمنين : أتفرّ من قضاء الله ؟ فقال (عليه السلام) : أفرّ من قضاء الله إلى قدره عز وجل[2] ، يعني أنّ ذلك باختياري فإن شئت بقيت في هذا القضاء وإنْ شئت مضيت إلى قدر آخر فإن بقيت أُقْتل

---

(١) بحار الأنوار ، ج ٥ ، باب القضاء والقَدَر ، ذيل الحديث ٣١ ، ص ١٠٥ .
(٢) التّوحيد للصدوق ص ٣٦٩ .

بقضاء الله ، وإنْ عدلت أبقى بتقدير منه سبحانه ، ولكل تقدير مصير ، فأيهما فعلت فقد اخترت ذلك المصير .

ثم إنَّ في القرآن الكريم آيات كثيرة بصدد بيان السنن الإلهية السائدة على المجتمع الإنساني التي تَعُدّ الكل منه تقديره وقضاءه سبحانه ، والمجتمع محكوم بنتائج هذه السنن حكماً قطعياً وقضاءً باتّاً ، ولكن له الإختيار في سلوك أي طريق شاء . ولأجل إيقافك على بعض هذه السنن التي تعد من القضاء والقدر العينيِّين الكليِّين نشير إلى بعضها :

ألسنن الإلهية في المجتمع البشري

نتقل في هذا الباب بعض الأيات التي تنص على قوانين كلية وسنن إلهية سائدة على المجتمع البشري من غير فرق بين مجتمع وآخر وإنما المهم هو اختيار أحد جانبي تلك السنن .

١ ـ قال سبحانه حاكياً عن شيخ الأنبياء نوح : ﴿ فَقُلْتُ اسْتَغْفِروا رَبَّكُمْ إنه كان غَفّاراً * يُرْسِل السَّماء عَلَيْكُمْ مِدْراراً * وَيُمْدِدْكُمْ بِأمْوالٍ وَبَنينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَناتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أنْهاراً ﴾[1] .

فترى أنَّ نوحاً (عليه السلام) يجعل الإستغفار سبباً مؤثراً في نزول المطر وكثرة الأموال وجريان الأنهار ، ووفرة الأولاد وإنكار تأثير الإستغفار في هذه الكائنات أشبه بكلمات الملاحدة وموقف الإستغفار هنا موقف العلة التامة أو المقتضي بالنسبة إليها والآية تهدف إلى أنَّ الرجوع إلى الله وإقامة دينه وأحكامه يسوق المجتمع إلى النظم والعدل والقسط وفي ظله تتركز القوى على بناء المجتمع على أساس صحيح ، فتصرف القوى في العمران والزراعة وسائر مجالات المصالح الإقتصادية العامة ، كما أنَّ العمل على خلاف هذه السنة ، وهو رجوع المجتمع عن الله وعن الطهارة في القلب والعمل ، ينتج خلاف ذلك .

---

(١) سورة نوح : الآيات ١٠ ـ ١٢ .

فللمجتمع الخيار في التمسك بأهداب أي من السنتين ، فالكل قضاء الله وتقديره .

٢ ـ قال سبحانه : ﴿ وَلَوْ أنّ أهْلَ القُرى آمنوا واتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ والأرْضِ ولَكِنْ كَذَّبُوا فَأخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْذِبُونَ ﴾[1] .

٣ ـ قال سبحانه : ﴿ إنّ الله لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حتّى يُغَيِّروا ما بأنْفُسِهِمْ ﴾[2] .

٤ ـ وقال سبحانه : ﴿ ذَلِكَ بِأنّ اللّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أنْعَمَها عَلى قَوْمٍ حتى يُغَيِّرُوا ما بِأنْفُسِهِمْ ﴾[3] .

والتقرير في مورد هذه الآيات الثلاث مثله في الآية السابقة عليها .

٥ ـ وقال سبحانه : ﴿ وَإذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إنّ عَذابي لَشَدِيد ﴾[4] .

نرى أنَّ الآية تتكفل ببيان كلا طرفي السَّنة الإلهية إيجاباً وسلباً وتبين النتيجة المترتبة على كل واحد منهما . والكل قضاؤه وتقديره والخيار في سلوكهما للمجتمع .

٦ ـ وقال سبحانه : ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبْ ﴾[5] .

٧ ـ وقال سبحانه : ﴿ يُثَبِّتُ اللّهُ الذين آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثّابِتِ في الحَيَاةِ الدُّنيا وَفي الآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللّهُ الظّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللّهُ مَايَشاءُ ﴾[6] .

---

(١) سورة الأعراف : الآية ٩٦ .
(٢) سورة الرعد : الآية ١١ .
(٣) سورة الأنفال :) الآية ٥٣ .
(٤) سورة إبراهيم : الآية ٧ .
(٥) سورة الطّلاق : الأيتان ٢ و٣ .
(٦) سورة إبراهيم : الآية ٢٧ .

فالمجتمع المؤمن بالله وكتابه وسنة رسوله إيماناً راسخاً يثبته الله سبحانه في الحياة الدنيا وفي الآخرة ، كما أنَّ الظالم والعادل عن الله سبحانه يخذله الله سبحانه ولا يوفقه إلى شيء من مراتب معرفته وهدايته . ولأجل ذلك يرتب على تلك الآية قوله : ﴿ أَلَمْ تَرَ إلى الذينَ بَدَّلُوا نِعْمَتَ الله كُفْراً وأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ البَوارِ * جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَها وَبِئْسَ القَرارُ ﴾[١] .

٨ ـ وقال سبحانه : ﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا في الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ اَنّ الأرْضَ يَرِثُها عِبَادِيَ الصالِحونَ ﴾[٢] .

فالصالحون لأجل اتصافهم بالصلاح في العقيدة والعمل ، يغلبون الظالمين وتكون السيادة لهم ، والذلة والخذلان لمخالفيهم .

٩ ـ وقال سبحانه : ﴿ وَعَدَ اللّهُ الذينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ في الأَرْضِ كما اسْتَخْلَفَ الذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دينَهُمُ الذي ارتَضى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَني لا يُشْرِكُونَ بي شَيْئاً وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذلِكَ فَأُولئِكَ هُمُ الفاسِقُونَ ﴾[٣].

فالإستخلاف في الأرض نتيجة الإيمان بالله والعمل الصالح وإقامة دينه بتمام معنى الكلمة ويترتب عليه ـ وراء الإستخلاف ـ ما ذكره في الآية من التمكن وتبديل الخوف بالأمن .

١٠ ـ وقال سبحانه : ﴿ أَفَلَمْ يَسيرُوا في الأَرْضِ فَيَنْظُروا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرينَ اَمْثَالُها ﴾[٥] .

والآيات الواردة حول الأمر بالسير في الأرض والإعتبار بما جرى على الأمم السالفة لاجل عتوهم وتكذيبهم رسل الله سبحانه ، كثيرة في القرآن

---

(١) سورة إبراهيم : الآيتان ٢٨ ـ ٢٩ .
(٢) سورة الأنبياء : الآية ١٠٥ .
(٣) سورة النور : الآية ٥٥ .
(٤) سورة محمد : الآية ١٠ .

الكريم تبين سنته السائدة على الأمم جمعاء .

١١ ـ وقال سبحانه : ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا في الأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الْمُكَذِّبينَ ﴾(١) .

١٢ ـ وقال سبحانه : ﴿ يا أيّها الذِينَ آمَنُوا إنْ تَتّقُوا اللّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً وَيُكَفِّر عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللّهُ ذُو الفَضْلِ العَظيمِ ﴾(٢) .

١٣ ـ وقال سبحانه : ﴿ ما يُجادِلُ في آياتِ اللّهِ إلا الذِينَ كَفَرُوا فَلا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ في البِلادِ * كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ والأحْزابُ مِنْ بَعْدِهِمْ وَهَمَّتْ كُلُّ أُمّةٍ بِرَسُولِهِمْ ليأخذوه وجادلوا بالباطل لِيُدْحِضُوا بِهِ الحَقّ فَأَخَذْتُهُم فَكَيْفَ كانَ عِقاب * وَكَذلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ على الذينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحابُ النّارِ ﴾(٣) .

فالآية من أثبت الآيات المبينة لسنته تعالى في الذين كفروا فلا يصلح للمؤمن أن يغره تقلبهم في البلاد وعليه أن ينظر في عاقبة أمرهم كقوم نوح والأحزاب من بعدهم ، حتى يقف على أنَّ للباطل جولة وللحق دولة ، وأنّ مردّ الكافرين إلى الهلاك والدمار .

١٤ ـ وقال سبحانه : ﴿ وَأَقْسَمُوا بِاللّهِ جَهْدَ أَيْمانِهِمْ لَئِنْ جاءَهُمْ نَذِيرٌ لَيَكُونُنَّ أَهْدَى مِنْ إحْدَى الأُمَمِ فَلَمَّا جاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إلَّا كُفُوراً * إسْتِكْباراً في الأَرْضِ وَمَكْرَ السيء وَلا يَحِيقُ المَكْرُ السَّيِّءُ الا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرونَ إلا سُنَّتَ الأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّهِ تَحْوِيلاً ﴾(٤) .

---

(١) سورة آل عمران : الآية ١٣٧ .

(٢) سورة الأنفال : الآية ٢٩ .

(٣) سورة غافر : الآية ٤ ـ ٦ .

(٤) سورة فاطر : الآيتان ٤٢ ـ ٤٣ . وراجع في الوقوف على هذه الايات المبينة لسننه الكلية في الأمم السالفة الآيات التالية : يوسف : الآية ١٠٩ ، الحج : الآية ٤٦ ، الروم : الآية ٩ و٤٢ ، فاطر : الآية ٤٤ ، غافر : الآية ١٢٠ و٨٢ ، الأنعام : الآية ١١ ، النحل : الآية ٣٦ ، النمل : الآية ٦٩ ، العنكبوت : الآية ٢٠ .

وما ذكرنا من الآيات نبذة من السنن الإلهية السائدة على الفرد والمجتمع . وفي وسع الباحث أن يتفحص آيات الكتاب العزيز ويقف على سنته تعالى وقوانينه ، ثم يرجع تاريخ الأمم وأحوالها فيصدق قوله سبحانه : ﴿ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ الله تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ الله تَحْوِيلاً ﴾[1] .

فقد خرجنا بهذه النتائج :

١ ـ إنَّ التقدير والقضاء العينيَّين عبارة عن الخصوصيات والتقديرات الموجودة في وجود الشيء المكتسبة من علله . والقضاء ضرورة وجوده عند وجود علته التامة ، والكل مُنْتَهٍ إلى الله سبحانه إنتهاء الأسباب والمسببات إلى مسببها الأولى .

وإنَّ هذا التقدير والقضاء من شعب الخلقة فمقتضى التوحيد هو القول بأنّه لا مقدر ولا قاضي إلا الله سبحانه ، لكن على التفصيل الذي سمعته منا في البحث السابق .

٢ ـ إنَّ الإعتقاد بهذا النوع من التقدير والقضاء لا ينتج مسألة الجبر ، كما أنَّ الاعتقاد بالتوحيد في الخالقية لا ينتجه ، وقد مر بيانه .

٣ ـ إنَّ ما مضى من القضاء والقدر العينيَّين إذا كان راجعاً إلى خصوصيات وجود الشيء وضرورة وجوده الخارجي فَلْيُسَمَّ بالجزئي منهما . وإذا كان تقديره وقضاؤه على الإنسان والمجتمع بصورة تسنين قوانين كلية واسعة لا تتخلف في حق فرد دون فرد أو مجتمع دون مجتمع ، فَلْيُسَمَّ بالتقدير والقضاء العينيَّين الكليَّين . وتصويب هذه السنن وإعطاء الإختيار إلى الإنسان المختار ، نفس القول بحريته في معترك الحياة .

* * *

---

(١) سورة فاطر : الآية ٤٣ .

٢ ـ تفسير القدر والقضاء العلميّيْن

إذا كان التقدير والقضاء العينيّان راجعين إلى إطار وجود الشيء في الخارج من اتصافه بالتقدير والضرورة ، يكون المراد من التقدير والقضاء العلميين ، علمه سبحانه بمقدار الشيء وضرورة وجوده في ظرف خاص ، علماً ثابتاً في الذات أو علماً مكتوباً في كتاب . والأول يكون علماً في مقام الذات والآخر يكون علماً في مقام الفعل .

ولكن الفلاسفة خصّوا القضاء بالجانب العلمي والقدر بالجانب العيني فقالوا : « القضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الإنتظام وهو المسمى بـ « العناية » التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها . و « القَدَرُ » عبارة عن خروجها على الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء » .

كما أنَّ الأشاعرة خصّوا « القضاء » بكون الشيء متعلقاً للإرادة الأزلية قبل إيجادها ، و « القدر » بإيجادها على قدر مخصوص ، فقالوا : « إن « قضاء الله » هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال .

و « قدَره » إيجاده إياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وأحوالها » .

والمعتزلة أنكروا وقوع الأفعال الاختيارية الصادرة عن العبادة متعلقاً للقضاء والقدر وأثبتوا علمه تعالى بهذه الأفعال ، ولكن أنكروا إسناد وجودها إلى ذلك العلم ، بل إلى اختيار العباد وقدرتهم[1] .

ولكن الحق حسب ما تعطيه الآيات القرآنية أنَّ كلاًّ من القضاء والقدر على قسمين علمي وعيني ، وعلى كل تقدير فنبحث عن معنى العلمي منهما ثم عن عدم استلزامه وجود الجبر في الأفعال الإختيارية للعبادة ؛ فتارة نبحث عن كون أفعال العباد ، معلومة لله سبحانه في الأزل ، وأخرى عن كونها متعلقة للإرادة الأزلية ، حتى يكون البحث واضحاً .

أفعال العباد وعلمه الأزلي

لا شك أنَّ الله سبحانه كان عالماً بكل ما يوجد في هذا الكوكب ومطلق الكون ، فكان واقفاً على حركة الألكترونات في بطون الذرّات ، وعلى حفيف أوراق الأشجار في الحدائق والغابات ، وحركات الحيتان العظيمة في خضم أمواج المحيطات . كما أنه سبحانه كان عالماً قبل أن يخلق العالم بأفعال المجرمين وقسوة السفّاكين ، وطاعة الطائعين هذا من جانب .

ومن جانب آخر إن علمه تعالى بالأمور علم بالواقع والحقيقة وهو لا يتخلف عن الواقع قيد شعرة وقد عرفت سعة علمه بالأشياء وقبل الكينونة في الآيات المتقدمة صدر الفصل . وقال سبحانه : ﴿ وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾[2] .

وقال سبحانه : ﴿ قَدْ أَحاطَ بِكُلِّ شيءٍ عِلْماً ﴾[3] .

---

(١) شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ١٨٠ - ١٨١ .
(٢) سورة الأنعام : الآية ٥٩ .
(٣) سورة الطلاق : الآية ١٢ .

وعلى هذين الأساسين ربما يتصور أنَّ تعلق ذلك العلم بكل الأشياء عُموماً ، والأفعال الإختيارية للإنسان خصوصاً ، يجعل الإنسان مجبوراً مضطراً متظاهراً بالحرية والإختيار ، لأنه سبحانه إذا كان يعلم من الأزل ، أنَّ هذا الشخص سيرتكب الذنب الفلاني في الساعة المعينة ، فبما أنَّ العلم الإلهي لا يتخلف عن معلومه يجب أن يكون الشخص مصدراً لهذا الذنب ، ولا يستطيع أن يتخلف عنه بأية قوة وقدرة ، بل لا يستطيع أن يغير من كميته وكيفيته ، إذ تخلفه نفس تخلف علم الله عن الواقع ، وصيرورة علمه جهلاً تعالى عنه .

أقول : إنَّ هذا المقام هو المزلقة الكبرى للسطحيّين الذين مالوا إلى الجبر ، لأجل كون أفعال العباد متعلقة لعلمه تعالى ، غير متخلفة عن متعلقها ولكنهم لو وقفوا على كيفية تعلق علمه بصدور أفعال العباد منهم ، لرجعوا عن هذا الحكم الخاطىء .

والجواب عن ذلك : إنَّ علمه سبحانه لم يتعلق بصدور أي أثر من مؤثره على أي وجه اتفق ، وإنما تعلق علمه بصدور الآثار عن العلل مع الخصوصية الكامنة في نفس تلك العلل . فإن كانت العلة علة طبيعية فاقدة للشعور والإختيار أو واجدة للعلم فاقدة للإختيار ، فتعلق علمه سبحانه بصدور فعلها وأثرها عنها بهذه الخصوصية ، أي أن تصدر الحرارة من النار من دون أن تشعر فضلاً عن أن تريد ، ويصدر الإرتعاش من الإنسان المرتعش عن علم ولكن لا بإرادة واختيار ، فالقول بصدور هذه الظواهر عن عللها بهذه الخصوصية يستلزم انطباق علمه على الواقع وعدم تخلفه عنه قيد شعرة .

وإن كانت العلّة عالمة وشاعرة ومريدة ومختارة كالإنسان فقد تعلق علمه على صدور أفعاله منه بتلك الخصوصيات وانصباغ فعله بصبغة الإختيار والحرية فلو صدر فعل الإنسان منه بهذه الكيفية ، لكان علمه مطابقاً للواقع غير متخلف عنه ، وأمّا لو صدر فعله عنه في هذا المجال عن جبر واضطرار بلا علم وشعور ، أو بلا اختيار وإرادة فعند ذلك يتخلف علمه عن الواقع .

نقول توضيحاً لذلك ، إنّ الأعمال الصادرة من الإنسان على قسمين : قسم يصدر منه بلا شعور ولا إرادة كأعمال الجهاز الدموي والجهاز المعوي وجهاز القلب ، والأحشاء ، التي تتسم في أفعال الإنسان بسمة الأعمال الإضطرارية ، غير الإختيارية .

وقسم آخر يصدر منه عن إرادة واختيار . ويتسم بسمة الأعمال الإختيارية غير الإضطرارية كدارسته وكتابته وتجارته وزراعته .

وعلى ما سبق من أنّ علم الله تعالى تعبير عن الواقع بما لا يتخلف عنه قيد شعرة ، فتقع أعماله مورداً لتعلق علم الله بها على ما هي عليه من الخصائص والألوان . فتكون النتيجة أنه سبحانه يعلم من الأزل بصدور فعل معين في لحظة معينة من إنسان معين إمّا بالإضطرار والإكراه أو بالإختيار والحرية ، وتعلق مثل هذا العلم لا ينتج الجبر ، بلا يلازم الإختيار . ولو صدر كل قسم على خلاف ما اتّسم به لكان ذلك تخلفاً عن الواقع .

وبعبارة أخرى : إن علم الله بما أنّه يطابق الواقع الخارجي ولا يتخلف عنه أبداً ، فيجب أن يقوم الإنسان بكل قسم من أعماله على حسب السمة التي اتّسم بها . فلو كان مصدراً لعمل الجهاز الدموي عن اختيار وقد تعلق علمه بصدوره عنه على وجه الإضطرار ، لزم تخلف علمه عن معلومه . كما أنّه لو كان مصدراً للقسم الآخر من أفعاله ككتابته وخياطته على وجه الإلجاء والإضطرار ، لزم تخلف علمه عن الواقع لتعلق علمه بصدوره عنه بسمة الإختيار وسيوافيك نصوص من أئمة الحكماء كصدر المتألّهين وغيره عند البحث عن الجبر الأشعري .

فعلينا في هذا الموقف الإلتفات إلى كيفية تعلق علمه بصدور الأفعال عن مبادئها وعللها. نعم، من أنكر وجود الأسباب والمسببات في الوجود ، واعترف بعلّة واحدة وسبب مفرد وهو الله سبحانه وجعله قائماً مقام جميع العلل والأسباب ، وصار هو مصدراً لكل الظواهر والحوادث مباشرة ولم يُقِم للعلل الطبيعية وللإنسان وما فيه من المبادىء وزناً وقيمة ، ولم يعترف بتأثيرها

في تكوّن الظواهر والحوادث ، لا مناص له عن القول بالجبر ، وهو مصير خاطىء يستلزم بطلان بعث الأنبياء وإنزال الكتب .

تمثيل خاطىء

ربما يتمسك في تحليل علمه سبحانه بمثال خاص ويقال إنَّ باستطاعة كثير من الأساتذة أن يتكهنوا بمستقبل تلامذتهم ، فإنَّ المعلم الذي يعرف حدود السعي والعمل والإستعداد في تلميذه المعيَّن ، يستطيع أن يتكهن بنجاح التلميذ أو رسوبه بصورة قاطعة ، فهل نستطيع أن نقول إنَّ علم المعلم بوضع التلميذ صار علّة لعدم نجاحه في الإمتحان بحيث لو تكهَّن المعلم بعكس هذا ، لكان النجاح حليف التلميذ ، أو إنَّ السبب في فشله في الإمتحان هو تكاسله أيام الدراسة وإهماله طول السنة الدراسية مطالعة ومباحثة الكتاب المقرر . وبل لم يصرف وقته إلاَّ في الشَّهوات .

إنَّ هذا التمثيل نافع للأذهان البسيطة التي لا تفرق بين علم المعلم ، وعلمه سبحانه . وأما العارف بخصوصية علمه تعالى وأنَّه نفس ذاته ، وذاته علّة لما سواه ، فهو يرى قياس أحد العلمين بالآخر قياساً خاطئاً ، فإن علم المعلم ليس في سلسلة علل الحوادث ، وفي مورد المثال رسوب التلميذ أو نجاحه . وهذا بخلاف علمه تعالى فإنه في سلسلة العلل ، بل تنتهي إليه جميع الأسباب والمسببات . وقد عرفت أنَّ القضاء عند الفلاسفة عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الإنتظام ، وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ الفيضان الموجودات ، من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها . فعند ذلك يصبح التمثيل في مقام الإجابة أجنبياً عن الإشكال[1] .

والحق في الإجابة ما ذكرنا من أنَّ علمه العنائي الذي هو السبب لظهور

---

(١) وسيأتي الإيماء إلى هذا الجواب عند البحث عن الأصول التي دفعت الأشاعرة إلى القول بالجبر ، ومنها علمه الأزلي .

لموجودات على صفحة الوجود ، وإن كان علة لظهور الأشياء ، لكنه ليس بالعلّة الوحيدة القائمة مقام الأسباب والعلل المتأخرة (كما عليه الأشاعرة المنكرين للأسباب والمسببات) بل هناك أسباب ومسببات كثيرة يؤثر كل سبب في مسببه بإذنه سبحانه ومشيئته . وفي خلال تلك الأسباب سببية الإنسان لفعله بإذنه سبحانه فَتَعَلَّقَ علمه على أن يكون الإنسان في معترك الحياة فاعلاً مختاراً وسبباً حُرّاً لما يفعل ويترك . فكون مثل هذا السبب متعلقاً لعلمه العنائي المبدأ لفيضان الموجودات ، لا ينتج الجبر بل ينتج الإختيار .

أفعال العباد وإرادته الأزلية

قد عرفت أنَّ القضاء العلمي عند الأشاعرة هو عبارة عن تعلق إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال . وعند ذلك يتحد هذا التفسير مع التفسير السابق إشكالاً وجواباً . وبما أنّا سنبحث في فصل الجبر والإختيار عن شمول إرادته سبحانه لأفعال العباد وعدمه ، فنترك التفصيل إلى مكانه . وسيوافيك أنَّ شمول إرادته سبحانه لجميع الكائنات عموماً وأفعال الإنسان خصوصاً ممّا لا مناص عنه ، كتاباً وسنَّة وعقلاً (وإن خالف في ذلك كثير من العدلية حذراً من لزوم الجبر) . لكن القول بعموم الإرادة وشمولها للأفعال الإختيارية لا ينتج الجبر كما أوضحنا حاله في العلم .

هذا حال التقدير والقضاء العلميين والنتيجة التي تترتب على هذه العقيدة حسب تحليل الأشاعرة وتحليلنا . وبقي هنا بحث وهو سرد بعض الروايات الواردة في القضاء والقدر في الصحاح والمسانيد التي لا تتخلف عن الجبر قيد شعرة ، وعرضها على الكتاب والسنّة والعقل ليُعلم ناسجها ومصدرها . ويتلوه بحث في تفسير « القدرية » الواردة في الأخبار .

* * *

القضاء والقدر في الصّحاح والمسانيد

لقد عرفت أنَّ القدر والقضاء أمر ثابت في الشريعة الإسلامية ولا يمكن إنكاره أبداً . وهما لا يعدوان العلمي والعيني ، وأنَّ كلًّا منهما غير سالب للإختيار . غير أنَّ الظاهر ممَّا رواه أصحاب الصّحاح والمسانيد أنَّ القدر عامل غالب على الإنسان في أفعاله الإختيارية ، يحكم عليها ويسلب عنه الإختيار . وهي حاكمة على الإنسان في جانب ما يختار رغم إرادته مخالفته . وأنَّ الإنسان مسيّر في حياته يسير حسب ما قدر له وكتب عليه . فلنعرض بعض ما وقفنا عليه كنموذج من هذه الروايات :

١ ـ روى البخاري في صحيحه : « احتج آدم وموسى ، فقال له موسى يا آدم أنت أبونا خيّبتنا ، وأخرجتنا من الجنة ، فقال له آدم : يا موسى ، اصطفاك الله بكلامه ، وخطّ لك بيده ، أتلومني على أمر قدّر الله عليَّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة »[١] .

فآدم حسب هذا النقل يبرر عمله الذي وصفه سبحانه بقوله : ﴿ وَعَصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ﴾[٢] بالقدر ، وكأن القدر عامل خارج عن إطار حياة

(١) صحيح البخاري ، ج ٨ ، باب في القدر ، ص ١٢٢ .
(٢) سورة طه : الآية ١٢١ .

الإنسان ، حاكم عليه ، رغم أنّه يريد أن لا يطيعه .

٢ ـ وروى أيضاً عن زيد بن وهب عن عبد الله قال حدثنا رسول الله (صلى الله عليه وآله) وهو الصادق المصدّق : . . إلى أن قال : « ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع : برزقه وأجله وشقي أو سعيد . فوالله إنَّ أحدكم أو الرجل يعمل بعمل أهل الكتاب حتى ما يكون بينه وبينها غير باع أو ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها . وإنَّ الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها »[١] .

٣ ـ روى مسلم في صحيحه عن سراقة بن مالك بن جعشم أنه قال : « يا رسول الله بيّن لنا ديننا كأنّا خلقنا الآن ، فيم عمل اليوم ؟ أفيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير؟ أم فيما يستقبل ؟ » .

قال :«لا، بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير».

قال : « ففيم العمل ؟ » .

قال : « اعملوا فكل ميسّر لما خلق له ، وكل عامل بعمله »[٢] .

٤ ـ وروى البخاري عن أبي هريرة قال : « قال لي النبي (صلى الله عليه وآله) : جفّ القلم بما أنت لاق »[٣] .ورواه مسلم في صحيحه .

وينقل النّووي في شرح هذا الحديث : « ويقول الملك الموكل بالنطفة : « يا رب أشقي أم سعيد » فيكتبان ، ويكتب عمله وأثره ، وأجله ورزقه ثم تطوى الصحف ، فلا يزاد فيها ولا ينقص »[٤] .

٥ ـ وروى مسلم عن حذيفة : « بعد ما يجعله الله سويّاً أو غير سَوِيّ ، ثم يجعله الله شقياً أو سعيداً ، وما من نفس منفوسة إلّا وكتب الله مكانها من

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .

(٢) صحيح مسلم ، ج ٨ ، ص ٤٤ ـ طبعة القاهرة ، يلاحظ شرح النووي ، ج ١٦ ـ ص ١٨٦ .

(٣) صحيح البخاري ، ج ٨ ، ص ١٢٢٢ .

(٤) صحيح مسلم ، ج ٨ ، ص ٤٥ . وشرح النووي ، ج ١٦ ، ص ١٩٣ .

الجنة والنار ، إلاّ وقد كتبت شقية أو سعيدة »[1] .

٦ ـ روى الترمذي عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : خرج علينا رسول الله وفي يده كتابان قال : أتدري ما هذان الكتابان . قلنا : لا يا رسول الله إلاّ أن تخبرنا . فقال للذي في يده اليمنى : هذا كتاب من ربّ العالمين فيه أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم ، ثم أجْمَلَ على آخرهم ، فلا يزاد فيهم ولا ينقص منهم أبداً . وقال للذي في شماله : هذا كتاب من ربّ العالمين فيه أسماء أهل النار وأسماء آبائهم وقبائلهم ، ثم أجْمَل على آخرهم ، فلا يزاد فيهم ولا ينقص منهم أبـداً . قال أصحابه : ففيم العمل يا رسول الله ؟ إن كان أمر قد فرغ منه . فقال : سدّدوا وقاربوا ، فإنّ صاحب الجنة يختم له بعمل أهل الجنة وإن عمل أي عمل . وإنّ صاحب النار يختم له بعمل أهل النار وإن عمل أي عمل . ثم قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) بيده فنبذهما . ثم قال : فرغ ربّكم من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير[2] .

٧ ـ وروى البخاري ومسلم وابن داود عن عمران بن حصين قال : قال رجل يا رسول الله أعُلِم أهل الجنة من أهل النار ؟ .

قال : نعم .

قال : ففيم يعمل العاملون ؟ .

قال (صلى الله عليه وآله) : « كل مُيَسَّر لما خُلِق له » . أخرجه مسلم وأبو داود .

وفي رواية البخاري : أيُعْرف أهل الجنة من أهل النار ؟ .

قال : نعم .

قال : فلِمَ يعمل العاملون ؟ .

قال : كل يعمل لما خُلق له أو لما يُسِّر له .

---

(١) صحيح مسلم . وشرح النووي له ـ الطبعة السابقة .

(٢) جامع الأصول ، ج ١٠ ، كتاب القَدَر ، الحديث ٧٥٥٥ ، ص ٥١٣ .

ولمسلم من رواية أبي الأسود الدؤلي : قال لي عمران بن حصين : أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه ؟ أشيءٌ قضي عليهم ومضى عليهم من قدر قد سبق ، أو فيما يستقبلون به ممَّا أتاهم به نبيّهم وثبتت الحجة عليهم .

فقلت : بل شيء قضي عليهم ومضى .

قال : أفلا يكون ظلماً .

قال : ففزعت من ذلك فزعاً شديداً ، وقلت : كل شيء خَلْق الله ومِلْك يده ، فلا يسئل عمَّا يفعل وهم يُسألون .

فقال لي : يرحمك الله : إني لم أرد بما سألتك إلَّا لأحرز عقلك فإن رجلين من مزينة أتيا رسول الله فقالا :

يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قضي عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم ـ وثبتت الحجة عليهم فقال : لا ، بل شيء قضي عليهم ومضى فيهم وتصديق ذلك في كتاب الله ﴿ ونفس وما سوّاها ، فألهمها فجورها وتقواها ﴾[1] .

٨ ـ وروى الترمذي عن عبد الله بن عمر قال : قال عمر : يا رسول الله أرأيت ما نعمل فيه أمر مبتدع أو مبتدأ أو فيما قد فرغ منه ؟ فقال بل فيما قد فرغ منه يابن الخطاب ، وكل مُيَسَّر . أمَّا مَنْ كان من أهل السعادة ، فإنه يعمل للسعادة ، وأمَّا من كان من أهل الشقاء فإنَّه يعمل للشقاء .

قال : لما نزلت « **فمنهم شقي وسعيد** » سألت رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقلت يا نبي الله : فعلام نعمل ، على شيء قد فرغ منه ؟ أو على شيء لم يفرغ منه ؟ .

قال : بل على شيء قد فرغ منه وجرت به الأقلام يا عمر ولكن كل

---

(١) جامع الأصول ، ج ١٠ ، الحديث ٧٥٥٦ ، ص ٥١٤ ـ ٥١٥ .

مُيَسَّرٌ لما خُلِقَ[1] .

هذه نماذج مما ذكره القوم في باب القدر ، وكأن القدر حاكم ، متعنت ، حَمِق ، قاسٍ ، حقود ، على المساكين العاجزين بلا سبب ومبرر ، وبذلك شقيت الكفار والعصاة بشقاوة الأبد ، ولا مجال بعد ذلك لرأفته سبحانه ورحمته وإحسانه .

بل لقد قدّر كل ذلك لجماعة آخرين غرباء لا يهمه أمرهم بلا جهة ولا سبب ، كما في بعض رواياتهم : « خلقت هؤلاء للجنة ولا أُبالي . وخلقت هؤلاء للنَّار ولا أُبالي » .

عرض هذه الروايات على الكتاب

لا شك أنَّ هذه الروايات مخالفة للكتاب والسنَّة . فإنَّ الكتاب يعرّف الإنسان في موقف الهداية والضلالة موجوداً مختاراً وأنَّ هدايته وضلالته على عاتقه . قال سبحانه : ﴿ إنَّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إمَّا شاكِراً وإمَّا كَفُوراً ﴾[2] .

وقال سبحانه : ﴿ قُلْ إنْ ضَلَلْتُ فَإنَّما أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وإنِ اهْتَدَيْتُ فَبِما يُوحي إليَّ رَبِّي إنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ ﴾[3] .

وقال سبحانه : ﴿ قَدْ جاءَكُمْ بَصائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْها وَما أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفيظٍ ﴾[4] .

---

(١) جامع الأصول ـ ج ١٠ ـ الحديث ٧٥٥٩ ، ص ٥١٦ . ذكر العلامة الطباطبائي تفسيراً خاصاً لهذا الحديث وأشباهه مما مر في رواية سراقة بن جعشم ، فراجع الميزان ، ج ١١ ص ٢٩ . وسيوافيك توجيه آخر عند البحث عن السعادة والشقاء وقد روى الصدوق في كتاب التَّوحيد رَوَايات أئمة أهل البيت ربما يتمكن بها الإنسان من تفسير ما ورد في الصحاح والأسانيد فلاحظ ص ٣٥٤ ـ ٣٥٨ .

(٢) سورة الدهر : الآية ٣ .

(٣) سورة سبأ : الآية ٥٠ .

(٤) سورة الأنعام : الآية ١٤٠ .

وقال سبحانه : ﴿ كُلّ امرىءٍ بِما كَسَبَ رَهِين ﴾[1] .
وقال سبحانه : ﴿ إِنَّما تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُم تَعْمَلونَ ﴾[2] .
وقال تعالى : ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَة ﴾[3] .

أفَبَعْدَ هذه الآيات المُحْكَمات يصح لمسلم أن يؤمن بما جاء في هذه الروايات ويسندها إلى الرسول ، حتى يبرر العصاة والطغاة أعمالهم الإجرامية بسبق القدر ، وجفاف القلم ، وانطواء الكتب ، بحيث لا يزيد ولا ينقص .

فعند ذلك يصير مثَلُ الإنسان مثَل الملقى في اليَمِّ مكتوف الأيدي ، ومَثَلُ أمْرِه ونَهْيِه مَثَلُ أَمْرِ المُلقى بأن لا يبتل بالماء . قال :

ألقاه في اليَمّ مكتوفاً وقال له   إيَّـاك إيَّـاك أنْ تَبْتَـلّ بـالمـاءِ

إنَّ صريح هذه الآيات هو أنَّ صانع مصير الإنسان اختياره الذي تميز به عن سائر الموجودات بفضل منه سبحانه وأنَّ له الخيرة في اختيار أي طريق يشاؤه من الهداية والضلالة والسعادة والشقاء ، وليس القدر عاملاً صانعاً للمصير في مجال أفعاله الإختيارية . نعم ، هناك أمور خارجة عن اختياره ليس هو مسؤولاً عنها ، ولا يعد صانعاً بالنسبة إليها . ولكن كلامنا غايته في أفعاله النفسية من إطاعته ومعصيته ، وهذا هو الذي نقصده من اختيار الإنسان فيه ، لا الأفعال والحوادث الكونية الخارجة عن إطار قدرته .

ولكن الروايات المتقدمة ، المبثوث إضعافها في الصحاح والمسانيد ، تجعل من القدر قدرة صنّاعة لمصير البشر في الأفعال التي يسألون عنها ، وهذا ممَّا لا يصدقه الكتاب كما عرفت ، ولا السنَّة .

أمَّا السنَّة ، فيكفي في كون ظواهر تلك الروايات غير مراده ، وأنها رويت على غير وجهها ، ما رووه هم عن علي (عليه السلام) عن رسول الله

---

(١) سورة الطور : الآية ٢١ .
(٢) سورة الطور : الآية ١٦ .
(٣) سورة المدثّر : الآية ٣٨ .

(صلى الله عليه وآله) . قال علي (عليه السّلام) : « كنّا في جنازة في بقيع الغَرْقَد ، فأتانا رسول الله (صلى الله عليه وآله) ، فقعد وقعدنا حوله ، ومعه مِخصَرَة . فَنَكَسَ وجعل يَنْكُت بمخصرته . ثم قال : ما منكم من أحد إلاَّ وقد كتب مقعده من النّار ومقعده من الجنة . قالوا : يا رسول الله ، أفلا نتكل على كتابنا ؟

فقال : اعملوا . فكل مُيَسَّرٌ لما خُلِقَ له . أمَّا من كان من أهل السعادة فسيصير لعمل أهل السعادة . وأمَّا من كان من أهل الشقاء ، فسيصير لعمل أهل الشقاء . ثم قرأ : ﴿ **فأَمَّا مَنْ أَعْطَى واتَّقى * وصَدَّقَ بالحُسْنَى * فَسَنُيَسِرُهُ لِلْيُسْرَى** ﴾ الآية » أخرجه البخاري ومسلم .

وفي رواية الترمذي قال : « كنّا في جنازة في بقيع الغَرْقَد . فأتى رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقعد وقعدنا حوله ومعه مخصرة ، فجعل ينكت بها ، ثم قال ما منكم من أحد ، أو من نفس منفوسة ، إلاَّ وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار ، وإلاَّ قد كتبت شقية أو سعيدة ، فقال رجل يا رسول الله ، أفلا نمكث على كتابنا وندع العمل ؟ فمن كان منا من أهل السعادة ، ليكونن إلى أهل السعادة ، ومن كان منا من أهل الشقاوة ، ليكونن إلى أهل الشقاوة ؟ .

فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : بل اعملوا ، فكلُ مُيَسَّر . فأمَّا أهل السعادة ، فَيُيَسَّرون لعمل أهل السعادة وأمَّا أهل الشقاوة فَيُيَسَّرون لعمل أهل الشقاوة ، ثم قرأ : ﴿ **فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى واتَّقَى * وَصَدَّق بالحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرى * وأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وكَذَّبَ بِالحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلعُسْرى** ﴾[1] .

فلو كان كل إنسان ميسراً لخصوص ما خُلِقَ له ، كما هو ظاهر الرواية ، بمعنى أنَّ أهل السعادة ميسرون للسعادة وأهل الشقاء ميسرون للشقاء بحيث لا يقدر كل صنف على الإلتحاق بالصنف الآخر ، فلماذا قرأ

---

(١) جامع الأصول ، ج ١٠ ، الحديث ٧٥٥٧ ، ص ٥١٥ـ ٥١٦ .

قوله سبحانه في ذيل الحديث: ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعطَى واتّقَى * وَصَدَّقَ بالحُسْنَى * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ * وَكَذَّبَ بِالحُسْنَىٰ * فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ ﴾ . فإنّ ظاهرها أنَّ لكل إنسان الخيار بين الإعطاء والإتقاء والتصديق بالحسنى ، وضدها . فهذه الرواية عن عليّ (عليه السلام) تعرب عن أنَّ كثيراً من روايات القدر ، إمَّا منحوتة وموضوعة على لسان رسول الله بهذا المعنى الذي شرحناه ، أو منقولة بغير وجهها . أضف إلى ذلك أنَّ الروايات مخالفة للفطرة الإنسانية التي فطر الله كل إنسان عليها .

ولأجل ذلك نرى أنَّ أصحاب النبي بعدما سمعوا حقيقة القدر على الوجه الذي جاء في الرواية ، استوحشوا ، فقالوا : « ففيم العمل يا رسول الله ، إن كان أمر قد فرغ منه » . وما أجيبوا به من قوله (صلى الله عليه وآله) : سدّدوا وقاربوا إلخ ، ليس جواباً قالعاً للشبهة ورافعاً للإشكال(١) .

كما أنَّ الإجابة بأن كلاًّ مُيسَّرٌ لما خُلِق ، لا يحل العقدة إن لم يزدها تعقيداً . فإنَّ مفاده إنَّ أهل السعادة ميسرون للسعادة التي خلقوا لها وأهل الشقاء للشقاء الذي خلقوا له . وهذا نفس الإشكال الذي تردد في نفس السائل .

وفي ذيل رواية عمران بن حصين يظهر إنَّ القدر بالمعنى الوارد في الرواية مظنة كونه ظلماً للعباد ، وأنَّ أبا الأسود الدؤلي فزع منه فزعاً شديداً ، والجواب الذي ذكره أبو الأسود من أنَّ كل شيء خَلْق الله وملك يده فلا يسأل عمَّا يفعل وهم يسألون ، لا يرد الشبهة بل يؤكّدها .

إنَّ للعقيدة الإسلامية سمة البساطة لا التعقيد ، وسهولة التكليف لا مشقته . أفي ميزان النَّصَفَة يَتَّسم القدر ـ بهذا المعنى ـ بالبساطة والسهولة ؟! وسيوافيك أن يد الأحبار والرهبان لعبت في هذا المجال ، وأنهم هم الذين أوردوا القَدَر بهذا المعنى إلى الساحة الإسلامية ، وغيّروا ما عليه الكتاب

(١) لاحظ الحديث رقم (٦) مما أوردنا فيما مضى .

والسنّة من التقدير غير السالب للإختيار ، بل بمعنى علمه سبحانه المحيط بأفعال الإنسان خيرها وشرّها ، حتى يَتْرُك الشرَّ ويَنْحُوَ نحو الخير .

روى البرقي في محاسنه عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) قال : « إنّ الله أكرم من أن يكلّف النّاس ما لا يطيقون ، والله أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد »[1] .

فالشّق الأول من الحديث ينفي الجبر بتاتاً سواء استند إلى القدر أو غيره . والشقّ الثاني ينصّ على عموم إرادته سبحانه لكل الكائنات والأفعال الإختيارية للعباد . وستعرف عند البحث عن الجبر والتفويض أنّ شمول إرادته سبحانه لأفعال العباد لا يهدف إلى الجبر لأنه تعلقت إرادته بصدور كل فعل عن علّته بالخصوصيات والمبادىء الكامنة فيها . ومن المبادىء الموجودة في الإنسان حريته واختياره .

الأحبار وإشاعة فكرة القدر بين المسلمين

لقد ابتلي المسلمون بعد كعب الأحبار بكتابيّ آخر قد بلغ الغاية في بث الإسرائيليات بين المسلمين ، هو وهب بن منبه ، قال الذهبي : ولد في آخر خلافة عثمان ، كثير النقل عن كتب الإسرائيليات . توفي سنة ١١٤ . وقد ضعّفه الفلاّس[2] .

وقال في (تذكرة الحفاظ) : عالم أهل اليمن ولد سنة ٣٤ ، وعنده من علم الكتاب شيء كثير ، فإنه صرف عنايته إلى ذلك ، وبالغ . وحديثه في الصحيحين عن أخيه همّام[3] .

ويظهر من تاريخ حياته إنه أحد المصادر لانتشار نظرية نفي الإختيار

---

(١) البحار ، ج ٥ ، باب القضاء والقدر ، الحديث ٦٤ ، ص ٤١ .
(٢) ميزان الإعتدال ، ج ٤ ، ص ٣٥٢ - ٣٥٣ .
(٣) تذكرة الحفاظ ، ج ١ ، ص ١٠٠ - ١٠١ .

والمشيئة عن الإنسان حتى المشيئة الظلية لمشيئته سبحانه التي لولاها لبطل التكليف وأُلْغيت الشريعة .

روى حماد بن سلمة عن أبي سنان قال : سمعنا وهب بن منبّه قال : كنت أقول بالقَدَر حتى قرأت بضعاً وسبعين كتاباً من كتب الأنبياء في كلها : « من جعل لنفسه شيئاً من المشيئة فقد كفر » ، فتركت قولي[1] .

والمراد من « القَدَر » في قوله : « كنت أقول بالقَدَر » ، هو القدرة الإنسانية التي عبّر عنها في ذيل كلامه بالإختيار والمشيئة . كما يمكن أن يكون المراد منه نفي القدر ، كما ربما يقال « القدرية » على نفاة القدر والقضاء .

وهذا النقل يعطي إنَّ القول بنفي المشيئة للإنسان ممَّا ورد في أزيد من سبعين كتاباً من كتب الأنبياء ، حسب زعم هذا الكتابي ، ومنها تسرب هذا القول إلى الأوساط الإسلامية ، حتى أصبح من قال بالمشيئة يكفر حسب نقل هذا الكتابي . وقد تسنم الرجل منبر التحدث عن الأنبياء يوم كان نَقْل الحديث عن النبي ممنوعاً ، وكان نتيجة ذلك التحدث انتشار الإسرائيليات الراجعة إلى حياة الأنبياء في العاصمة الإسلامية المدينة المنورة ، وقد جمع ما ألقاه في مجلد أسماه في كشف الظنون : « قصص الأبرار وقصص الأخيار »[2] .

القدرية في الحديث النبوي

روى الفريقان عن النبي الأكرم أنَّه قال : « القدرية مجوس هذه الأُمة » . وكل من الفريقين فسّر « القدرية » بخصمه . فالقائلين بالقدر بالمعنى السالب للإختيار ، يقولون إن المراد : المفوضة القائلة بالإختيار وعدم شمول القدر لأفعال الإنسان ، فكانوا كالمجوس ، القائلة بإلهين

(١) ميزان الإعتدال ، ج ٤ ، ص ٣٥٣ .
(٢) كشف الظّنون ، ج ٢ ، ص ٢٢٣ ، مادة « قصص » .

وخالِقين ، وهؤلاء يقولون بأن هناك خالقَ لجميع الكائنات وهو الله سبحانه ، وخالق آخر بأفعاله وأعماله هو الإنسان ، فهو عندهم إله ثان .

يلاحظ عليه ، **أولاً** : إنَّ تفسير القدرية بنفاة القدر بعيد جداً ، غير مأنوس في اللغة العربية ، فالمتبادر من القدرية هم القائلون بالقدر ، كما أن المتبادر من العدلية هم مثبتوا العدل لا نفاته ، فإطلاق القدرية وإرادة الطائفة النافية أشبه بإطلاق الحِمْيَرِيّة والهُذَيْلِيّة وإرادة من لا يمتّ إليهما بصلة .

وثانياً : إنَّ القائلين بالقدر بالمعنى الذي عرفت ، لا ينقصون عن المفوضة في التشبه بالمجوس ، فإن القدر عندهم إله حاكم في الكون وأفعال الإنسان بل حاكم على أفعال الخالق وإرادته ومشيئته ، بحيث لا يمكن تغييره وتبديله ولا النقيصة والزيادة عليه . ولأجل ذلك يصبح الحديث على فرض صدوره عن النبي مجملاً لا يمكن الإحتجاج به على طائفة ، هذا .

وقد وردت القدرية في المرويات عن أئمة أهل البيت واستعملت تارة في « المثبت للقدر » وأخرى في « نافيه » .

أمّا الأول فمنه ما رواه الصدوق عن الإمام الباقر (عليه السلام) قال : « ما يستطيع أهل القدر أن يقولوا والله لقد خلق آدم للدنيا وأسكنه الجنة ليعصيه فيردّه إلى ما خلقه »[1] .

ومنه ما رواه الصدوق أيضاً عن علي (عليه السلام) في حديثه مع الشيخ الشامي عند منصرفه من صفين حيث قال الإمام : فوالله ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد إلّا بقضاء من الله وقدر . فقال الشيخ : عند الله أحتسب عنائي .

فقال (عليه السلام) : «مهلاً يا شيخ لعلّك تظن قضاءً حتماً وقدراً لازماً . . إلى أن قال : تلك مقالة عَبَدَة الأوثان وخصماء الرّحمان وقَدَرية هذه

---

(١) البحار ، ج ٥ ، باب القضاء والقدر ، الحديث التاسع ، ص ٨٩ .

الأمة ومجوسها »[1] .

ومنه ما رواه صاحب (الفائق) وغيره من علماء الإسلام عن محمد بن علي المكي بإسناده قال : «إنَّ رجلاً قدِم على النبي فقال له رسول الله : أخبرني بأعجب شيء رأيت . قال : رأيت قوماً ينكحون أمهاتهم وبناتهم وأخواتهم ، فإذا قيل لهم لم تفعلون ذلك ، قالوا : قضاء الله تعالى علينا . فقال النبي (صلى الله عليه وآله) سيكون من أُمتي أقوام يقولون مثل مقالتهم ، أولئك مجوس أُمتي »[2] .

وأمّا الثاني ، فمنه ما رواه الحميري في (قرب الإسناد) بسنده عن الرضا ، قال : كان علي بن الحسين إذا ناجى ربّه قال : « يا رب قويت على معصيتك بنعمتك » ، قال : وسمعته يقول في قول الله تبارك وتعالى : ﴿ **إنَّ الله لا يُغَيِّرَ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ، وَإِذَا أَرادَ الله بِقَوْمٍ سوءاً فَلا مَرَدَّ لَهُ** ﴾ ، فقال : إنَّ القدرية يحتجون بأولها وليس كما يقولون . ألا ترى أنَّ الله تبارك وتعالى يقول : ﴿ **وَإذا أَرادَ الله بِقَوْمٍ سُوءاً فَلَا مَرَدَّ لَهُ** ﴾ . وقال نوح على نبينا وآله عليه السلام : ﴿ **وَلَا يَنْفَعُكُم نُصْحِي إن أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إنْ كَانَ الله يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ** ﴾ . قال : ﴿ **الأمر إلَى الله يَهْدي مَنْ يَشَاءُ** ﴾[3] .

ومنه ما رواه القُمي في تفسيره في رواية أبي الجارود عن الإمام الباقر قال : « وهم القدرية الذين يقولون : لا قـدَر ، ويزعمون أنهم قادرون على الهدى والضَّلالة »[4] .

ومنه ما رواه القُمي أيضاً في تفسيره عن الرضا (عليه السلام) قال : « يا يونس لا تقل بقول القدرية فإن القدرية لم يقولوا بقول أهل الجنة ولا

---

(١) توحيد الصّدوق باب القضاء والقدر ، الحديث ٢٨ ، ص ٣٨٠ .
(٢) البحار ، ج ٥ ، كتاب العَدْل والمَعَاد ، الحديث ٧٤ ، ص ٤٧ .
(٣) البحار ، ج ٥ ، كتاب العدل والمعاد ، الحديث ٤ ، ص ٥ .
(٤) المصدر نفسه ، الحديث ١٣ .

بقول أهل النار ولا بقول إبليس . فإنَّ أهل الجنة قالوا : ﴿ **الْحَمْدُ لله الَّذي هَدَانَا لِهٰذا . وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدي لَوْلَا أَنْ هَدَانَا الله** . ولم يقولوا بقول أهل النار فإن أهل النار قالوا : **رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنا** . وقال إبليس : **رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي** . فقلت يا سيدي والله ما أقول الخ . . . . » .

ومنه ما رواه العياشي في تفسيره من احتجاج الإمام (عليه السلام) مع القدري في الشام عندما بعث عبد الملك بن مروان إلى عامل المدينة أن وَجّه إليَّ محمد بن علي بن الحسين ولا تهيّجه ولا تروّعه ، واقض له حوائجه . وقد كان ورد على عبد الملك رجل من القدرية فحضر جميع من كان بالشام فأعياهم جميعاً ، فقال : ما لهذا إلَّا محمد بن علي .

فكتب إلى صاحب المدينة أن يحمل محمد بن علي إليه ، فأتاه صاحب المدينة بكتابه ، فقال له أبو جعفر (عليه السلام) : إني شيخ كبير لا أقوى على الخروج وهذا جعفر إبني يقوم مقامي ، فَوَجَّهَه إليه ، فلما قدم على الأموي أزراه لصغره ، وكره أن يجمع بينه وبين القدري مخافة أن يغلبه ، وتسامع الناس بالشام بقدوم جعفر لمخاصمة القدري ، فلما كان من الغد اجتمع الناس بخصومتهما ، فقال الأموي لأبي عبد الله (عليه السلام) : إنَّه قد أعيانا أمر هذا القدري وإنما كتبت إليه لأجمع بينه وبينه ، فإنَّه لم يدع عندنا أحداً إلَّا خصمه . فقال : إنَّ الله يكفيناه .

قال : فلما اجتمعوا قال القدري لأبي عبد الله (عليه السلام) : سل عمَّا شئت . فقال له : إقرأ ، سورة الحمد ، قال : فقرأها . وقال الأموي ـ وأنا معه ـ : ما في سورة الحمد علينا ، إنَّا لله وإنَّـا إليه راجعون . قال : فجعل القدري يقرأ سورة الحمد حتى بلغ قول الله تبارك وتعالى : ﴿ **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** ﴾ فقال له جعفر : قف ، من تستعين ؟ وما حاجتك إلى المؤونة ؟ إنَّ الأمر إليك . فبهت الذي كفر ، والله لا يهدي القوم الظالمين[1] .

---

(١) البحار ، ج ٥ ، كتاب العدل والمعاد ، الحديث ٩٨ ، ص ٥٥ . والعياشي ، ج ١ ، ص ٢٣ .

ومنه ما رواه الصدوق بإسناده عن علي بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : سألته عن الرُّقى اتدفع من القدر شيئاً ؟ فقال : هي من القدر . وقال (عليه السلام) : إنَّ القدرية مجوس هذه الأُمة وهم الذين أرادوا أن يصفوا الله بعدله فأخرجوه من سلطانه ، وفيهم نزلت هذه الآية : ﴿ يَوْمَ يُسْحَبُونَ في النَّارِ على وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَر * إنَّا كُلَّ شَيءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَر ﴾[1] .

والصنف الأول من الروايات أقوى سنداً ، ولعل كلمة القدرية تطورت من حيث المعنى في عصر الصادقَين وبعدهما فاستعملت في غير معناها القياسي .

ثم إنَّ الشيخ التفتازاني في (شرح المقاصد) أقام وجوهاً على أنَّ المراد من القدرية نفاة القدر ، كما أنَّ العلامة أقام وجوهاً أُخر على تطبيقها على مثبتي القدر . فليرجع إليهما[2] .

* * *

التقدير وتشريع الأحكام

بقيت هنا كلمة وهي إنَّ الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) فسّر القضاء والقدر للشامي الذي سأله عنهما بالأمر بالطاعة والنهي عن المعصية ، وذلك عندما قال الرجل له : « فما القضاء والقدر الذي ذكرته يا أمير المؤمنين » .

فقال : « الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية والتمكين من فعل الحسنة وترك السيئة ، والمعونة على القربة إليه والخذلان لمن عصاه والوعد والوعيد

(١) سورة القمر : الآيتان ٤٨ ـ ٤٩ . التّوحيد للصدوق ، باب القضاء والقدر ، ح ٢٩ ، ص ٣٨٢ .

(٢) شرح المقاصد ، ص ١٤٣ . وكشف المراد ، ص ١٩٦ .

والترغيب والترهيب ، كل ذلك قضاء الله في أفعالنا وقدره لأعمالنا ، وأمّا غير ذلك فلا تظنه ، فإن الظن له محبط للأعمال .

فقال الرجل : « فرّجت عني يا أمير المؤمنين فرّج الله عنك »[1] .

وقد اختار هذا المعنى شيخنا المفيد رحمه الله في (تصحيح الإعتقاد) فقال : « والوجه عندنا في القضاء والقدر بعد الذي بيّناه أنّ لله تعالى في خلقه قضاءً وقدراً ، وفي أفعالهم أيضاً قضاءً وقدراً معلوماً . ويكون المراد بذلك أنّه قد قضى في أفعالهم الحسنة بالأمر بها . وفي أفعالهم القبيحة بالنهي عنها . . . وفي أنفسهم بالخلق لها ، وفيما فعله فيهم بالإيجاد له ، والقدر منه سبحانه فيما فعله إيقاعه في حقه وموضعه . وفي أفعال عباده ما قضاه فيها من الأمر والنهي والثواب والعقاب ، لأن ذلك كله واقع موقعه »[2] .

وقد ذكره المحقق الطوسي رحمه الله وجهاً في تفسير القضاء والقدر حيث قال : « والقضاء والقدر ، إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال ، أو الإلزام صحّ في الواجب خاصة ، والإعلام صحّ مطلقاً »[3] .

وأوضحه العلاّمة الحلّي رحمه الله بقوله : « ماذا يُعنى من القول بأن الله قضى أعمال العباد وقدّرها ، فإن أرادوا به الخلق والإيجاد ، فهو باطل لأن الأفعال مستندة إلينا . وإن أرادوا به الإلزام لم يصح إلاّ في الواجب ، وإن عُني به أنّه تعالى بيّنها وكتبها وأعلم أنّهم سيفعلونها ، فهو صحيح ، لأنه تعالى قد كتب ذلك أجمع في اللوح المحفوظ وبيّنه لملائكته ، وهذا المعنى الأخير هو المتعين »[4] .

نقول : إنّ القضاء والقدر ممّا اتفق عليه جميع الملل ، لكن القدر لا ينحصر في هذا فقط ، حسب ما عرفت من الآيات والروايات . وأما اكتفاء

---

(١) بحار الأنوار ، ج ٥ ، باب القضاء والقدر ، ح ٧٤ ـ ص ١٢٦ .
(٢) تصحيح الإعتقاد ، ص ٢٠ .
(٣) كشف المراد ، ص ١٩٤ .
(٤) المصدر السابق .

الإمام بهذا الجواب فهو لملاحظة حال السائل ، فلو كان مستطيعاً لأن يتحمل بعض المعارف الإلهية لما اقتصر الإمام عليه .

ولأجل هذه الملاحظة كان الإمام (عليه السلام) يجيب بعض من يسألوه عن القضاء والقدر بقوله : « طريقٌ مظلمٌ فلا تسلكوه ، وبحرٌ عميقٌ فلا تلجوه ، وسرُّ الله فلا تتكلّفوه »[1] .

وأمّا البحث عن التقدير المحتوم وغير المحتوم الذي يظهر من الآيات والروايات فسيوافيك بيانه في الفصل التالي .

* * *

(١) نهج البلاغة ، قسم الحكم ، الرقم ٢٨٧ .

الفصل الخامس

البداء

* تفسير لفظ البَدَاء .
* إحاطة علمه تعالى بكل شيء .
* الكتاب والسنّة مليئان بالمجاز .
* تغيير المصير بالأعمال الصالحة والطالحة .
* إمكان النسخ في التشريع والتكوين .
* حقيقة البَداء في ضوء الكتاب والسنّة .
* الأثر التربوي للبداء .
* البَداء ليس تغييراً في علمه ولا في إرادته سبحانه .
* البَدَاء في التقدير الموقوف لا المحتوم .
* الأجل والأجل المسمى .
* ما يترتب على البَداء في مقام الإثبات .



البَـدَاءُ
أو
تغيير المصير بالأَعمال الصالحة أَو الطالحة .

تحتل مسأَلة البَدَاء في عقائد الشيعة الإمامية المكانة الأُولى . وبقدر ما تحظى هذه المسأَلة من الاهتمام والعناية لديهم تلقى نقداً لاذعاً وهجوماً عنيفاً من جانب علماء السنة . فلا يمرون عليها إلّا ويهاجمونها بشدة وقسوة . وهذا من العجب أَنْ تعتبر طائفة مسألة ، من صميم الدين وجوهره ، وأُخرى تعتبرها فكرة هدَّامة للدين .

وأَعجب منه أَنَّ الباحث إذا نظر فيما سيأتي ، يقف على أَنَّ النزاع القائم على قدم وساق نزاع لفظي ، لا يمت إلى النزاع المعنوي والجوهري بصلة . وقد حصل النزاع من عدم إمعان المخالف فيما يتبناه الموافق . ولو وقف على مراده ومقصده لاتفق معه في هذه المسألة وقال : إنَّ البَدَاء بهذا المعنى هو عين ما نطق به الكتاب العزيز ، وتحدثت عنه السنَّة الطاهرة ، وأُذعن به جهابذة العلم من أَهل السنة .

أَلأَمر الأَول ـ تفسير لفظ البَدَاء .

إنَّ البَدَاء في اللغة هو الظهور بعد الخفاء . قال الراغب في (مفرداته) : « بدا الشيء بدوءاً وبداءاً : ظهر ظهوراً بيِّناً ، قال تعالى :

﴿ وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ * وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتِ مَا كَسَبُوا ﴾[1] »[2] .

والبَدَاء بهذا المعنى لا يطلق على الله سبحانه بتاتاً . لاستلزامه حدوث علمه تعالى بشيء بعد جهله به ، ولا يظن بمسلم عارف بالكتاب والسنة أنْ يطلق البَدَاء بهذا المعنى على الله سبحانه . فالشيعة الإمامية الذين يسعون إلى تنزيهه سبحانه من كل نقص وعيب بحماس أكبر من سائر الفرق الإسلامية ، يستحيل عليهم أنْ يطلقوا البَدَاء على الله بهذا المعنى . بل لهم في ذلك تفسير آخر سيأتي بنص كلامهم .

الأمر الثاني ـ إحاطة علمه بكل شيء :

إتفقت الإمامية تبعاً لنصوص الكتاب والسنة والبراهين العقلية على أنه سبحانه عالم بالأشياء والحوادث كلها غابرها وحاضرها ومستقبلها ، كليّها وجزئيها ، لا يخفى عليه شيء في السَّمٰوات والأرض .

قال سبحانه : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيءٌ في الأرْضِ ولا في السَّماء ﴾[3] . وقال سبحانه : ﴿ وَمَا يَخْفَى على اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ في الأرْضِ ولا في السَّماءِ ﴾[4] .

وقال أمير المؤمنين (عليه السلام) : « كل سر عندك علانية ، وكل غيب عندك شهادة »[5] .

وقال الإمام الباقر : (عليه السلام) : « كان الله ولا شيء غيره ، ولم

---

(١) سورة الزمر : الآيتان ٤٨ و٤٩ .
(٢) المفردات ، مادة « بدا » ، ص ٤٠ .
(٣) سورة آل عمران : الآية ٥ .
(٤) سورة إبراهيم : الآية ٣٨ .
(٥) نهج البلاغة ، الخطبة ١٠٥ ، طبعة عبده .

يزل الله عالماً بما كوّن . فعلمه به قبل كونه ، كعلمه به بعد ما كوّنه »[1] .

وقال الإمام الصادق (عليه السلام) : « من زعم أنَّ الله عز وجل يبدو في شيء لم يعلمه أمس ، فابرأوا منه »[2] .

وقال أيضاً : « فكل أمر يريده الله فهو في علمه قبل أنْ يصنعه ليس شيء يبدو له إلّا وقد كان في علمه ، إنَّ الله لا يبدو له من جهل »[3] .

وقال الإمام الكاظم (عليه السلام) : « لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء ، كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء »[4] .

وقال الإمام أبو الحسن الرضا (عليه السلام) : « إن الله عِلْم لا جهل فيه ، حياة لا موت فيه ، نور لا ظلمة فيه . قال : كذلك هو »[5] .

هذه تصريحات أئمة الشيعة في سعة علمه سبحانه[6] ، وامتناع البداء عليه بمعنى الظهور بعد الخفاء وهم في الوقت نفسه يقولون : « ما عبد الله بشيء مثل البداء » . ويقولون : « ما بَعث الله نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال : الإقرار بالعبودية ، وخلع الأنداد ، وأنَّ الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء »

ويقولون : « ما تَنَبَّأ نبي قط حتى يقرَّ لله تعالى بخمس : « البداء والمشيئة . . . الخ »

ويقولون : « لو يعلم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ، ما فتروا

---

(١) بحار الأنوار ، ج ٤ ، باب العلم وكيفيته ، ج ٢٣ ، ص ٨٦ .
(٢) المصدر السابق ، ص ١١١ ، الحديث ٣٠ .
(٣) المصدر نفسه ـ ص ١٢١ ـ الحديث ٦٣ .
(٤) الكافي ج ١ ، باب صفات الذات ، ص ١٠٧ .
(٥) بحار الأنوار ، ج ٤ ، ص ٨٤ ، الحديث ١٧ .
(٦) تقدم البحث مفصلاً في سعة علمه تعالى ، عند البحث عنه في الصفات الثبوتية في هذا الجزء .

عن الكلام فيه »[1] .

أفهل يصح أن ينسب إلى عاقل فضلاً عن باقر العلوم وصادق الأمة القول بأنَّ الله لم يعبد ولم يعظم إلاَّ بالقول بظهور الحقائق له بعد خفائها عنه ، والعلم بعد الجهل ، كلا . كل ذلك يؤيد أنَّ المزاد من البداء في كلمات هؤلاء العظام غير ما يفهمه المعترضون سواء أكان إطلاق البداء عليه حقيقة أم كان من باب المجاز .

ألأمر الثالث ـ الكتاب والسنة مليئان بالمجاز

إن القرآن الكريم وسنَّة النبي الأكرم مليئان بالمجاز والمشاكلة ، فترى القرآن ينسب إلى الله تعالى « المكر » و « الكيد » و « الخديعة » و « النسيان » و « الأسف » ، إذ يقول :

﴿ يَكيدُون كَيْداً وَأَكِيدُ كَيْداً ﴾[2] .

﴿ وَمَكَرُوا مَكْراً وَمَكَرْنا مكراً ﴾[3] .

﴿ إنّ المُنافِقِينَ يُخادِعُونَ الله وَهُوَ خَادِعُهُم ﴾[4] .

﴿ نَسُوا اللّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾[5] .

﴿ فَلَما آسَفونا انْتَقَمْنا مِنْهُم ﴾[6] .

إلى غير ذلك من الآيات والموارد .

---

(١) راجع للوقوف على هذه الأحاديث ، بحار الأنوار ، ج ٤ ، الأحاديث ١١ ، ١٩ ، ٢٣ ، ٢٦ ، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .

(٢) سورة الطارق : الآية ١٥ ـ ١٦ .

(٣) سورة النمل : الآية ٥٠ .

(٤) سورة النساء : الآية ١٤٢ .

(٥) سورة التوبة : الآية ٦٧ .

(٦) سورة الزخرف : الآية ٥٥ .

وليس لأحد أنْ يغتر بظواهر هذه الآيات والألفاظ فيثبت لله سبحانه هذه الصفات بالمعاني المتبادرة منها ، بل لا بد أنْ يمعن النظر في القرائن حتى يقف على المراد الواقعي ، سواء أكان موافقاً للمعنى اللغوي أم لا[1] .

ومن هذا القبيل توصيفه سبحانه بالبداء في أحاديث أئمة أهل البيت وكلمات العلماء . فلا يصح الإغترار بظاهر هذه الكلمة .

الأمر الرابع - تغيير المصير بالأعمال الصالحة والطالحة

دلت الآيات والأحاديث الصحيحة على أنَّ الإنسان قادر على تغيير مصيره بحسن أفعاله وصلاح أعماله ، بمثل الصدقة والإحسان وصلة الأرحام . وبرّ الوالدين والإستغفار والتوبة وشكر النعمة ، إلى غير ذلك مما يوجب تغير المصير وتبدل المقدر السيء ، إلى المقدر الحسن . كما أنه قادر بسبب الأعمال الطالحة على تغيير مصيره من الحسن إلى السيء . فليس الإنسان محكوماً بمصير واحد ومقدر غير قابل للتغيير ، ولا إنه يصيبه ما قدر له شاء أم لم يشأ ، بل المصير والمقدر يتغير ويتبدل بشكر النعم ، أو كفرانها ، وبالتقوى والمعصية إلى غير ذلك من الأمور ، من دون أن يمس ذلك بكمال علم الله سبحانه بأنْ يوجد فيه التغير والتبدل . كما سيوافيك بيانه .

وهناك آيات كثيرة وروايات صحيحة تنص على تغيير المصير بعمل الإنسان نذكر القليل منها :

القرآن وتأثير عمل الإنسان في تغيير مصيره :

١ - قال سبحانه : ﴿ **إِنَّ اللّهَ لَا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حتى يُغَيِّروا ما بِأَنْفُسِهِم** ﴾[2] .

---

(١) تقدم مفصلاً بيان الطريق القويم في ذلك عند البحث في الصفات الخَبَرية من هذا الجزء .

(٢) سورة الرعد : الآية ١١ .

٢ ـ وقال سبحانه : ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمةً أنْعَمَها على قَوْمٍ حتى يُغَيِّروا ما بِأنْفُسِهِم ﴾[١] .

٣ ـ وقال سبحانه حاكياً عن شيخ الأنبياء نوح (عليه السلام) : ﴿ فَقُلْتُ اسْتَغْفِروا رَبَّكُمْ إنَّهُ كانَ غَفّاراً * يُرْسِلِ السماءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً * وَيُمْدِدكُمْ بأمْوالٍ وَبَنينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنّاتٍ وَيَجْعَلَ لَكُمْ أنْهاراً ﴾[٢] .

٤ ـ وقال سبحانه : ﴿ وَلَوْ أنّ أهْلَ القُرى آمنوا واتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ والأرْضِ ، ولكن كَذَّبُوا فَأخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُون ﴾[٣] .

٥ ـ وقال سبحانه : ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ ﴾[٤] .

٦ ـ وقال سبحانه : ﴿ وَإذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لأزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إنَّ عَذابي لَشَدِيدٌ ﴾[٥] .

٧ ـ وقال سبحانه : ﴿ وَنُوحاً إذ نادى مِنْ قَبْلُ فَاسْتَجَبْنا لَهُ فَنَجَّيْناهُ وَأهْلَهُ مِنَ الكَرْبِ العَظيمِ ﴾[٦] .

٨ ـ وقال سبحانه : ﴿ وَأيُّوبَ إذ نادى رَبَّهُ أنّي مَسَّنِيَ الضُرُّ وَأنْتَ أرْحَمُ الراحِمينَ ، فَاسْتَجَبْنا لَهُ فَكَشَفْنا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ ﴾[٧] .

٩ ـ وقال سبحانه : ﴿ وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأنْتَ فِيهِمْ وما كَانَ اللّهُ

---

(١) سورة الأنفال : الآية ٥٣ .
(٢) سورة نوح : الآيات ١٠ ـ ١٢ .
(٣) سورة الأعراف : الآية ٩٦ .
(٤) سورة الطلاق : الآيتان ٢ ـ ٣ .
(٥) سورة إبراهيم : الآية ٧ .
(٦) سورة الأنبياء : الآية ٧٦ .
(٧) سورة الأنبياء : الآية ٨٣ .

مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ﴾[1] .

١٠ ـ وقال سبحانه : ﴿ فَلَوْلا أَنَّهُ كان من المُسَبِّحِينَ * لَلَبِثَ في بَطْنِهِ إلى يَوْم يُبْعَثُونَ * فَنَبَذْناهُ بِالعَراءِ وَهُوَ سَقيمٌ * وَأَنْبَتْنا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ ﴾[2] .

١١ ـ وقال سبحانه : ﴿ فَاسْتَجَبْنا لَهُ وَنَجَّيْناهُ مِنَ الغَمّ وَكَذلِكَ نُنْجي المُؤْمِنينَ ﴾[3] .

١٢ ـ وقال سبحانه : ﴿ فَلَوْلا كانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها ايمانُها الاّ قَومَ يُونُسَ لمّا آمَنُوا كشَفْنا عَنْهُمْ عَذَابَ الخِزْيِ في الحياةِ الدُّنْيا ومَتَّعْناهُمْ الى حِينٍ ﴾[4] .

وهناك آيات أخرى تدل على تأثير الأعمال الطالحة في تغيير المصير كقوله تعالى : ﴿ ضَرَبَ اللّهُ مثلاً قَرْيَةً كانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يأْتيها رِزْقُها رَغداً مِنْ كُلِّ مَكانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللّهِ فَأَذاقَها اللّهُ لِباسَ الجُوعِ والخَوْفِ بِما كانُوا يَصْنَعُونَ ﴾[5] .

وقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنا آلَ فِرْعَوْنَ بالسِّنينَ وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمراتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾[6] .

وقوله تعالى : ﴿ لَقَدْ كانَ لِسَبَإٍ في مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ ، جَنَّتانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمالٍ ، كُلُوا مِنْ رَزق رَبِّكُمْ واشْكُرُوا لَهُ ، بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ * فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنا عَلَيْهِمْ سَيْلَ العَرِمِ وَبَدَّلْناهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَواتَىْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيءٍ مِنْ سِدْرٍ قَليلٍ * ذَلِكَ جَزَيْناهُمْ بما كَفَرُوا وَهَلْ نُجازِي

---

(١) سورة الانفال : الآية ٣٣ .
(٢) سورة الصافات : الايات ١٤٣ ـ ١٤٦ .
(٣) سورة الأنبياء : الآية ٨٨ .
(٤) سورة يونس : الآية ٩٨ .
(٥) سورة النّحل : الآية ١١٢ .
(٦) سورة الأعراف : الآية ١٣٠ .

الاّ الكَفُورَ ﴾[1] .

فقوله سبحانه : ﴿ وَهَلْ نُجازِي إلاَّ الكَفُور ﴾ بعد عرض القصة ، نصّ في كونه ضابطة إلٰهية جارية في الأمم جمعاء ، وليست مجازاة الكفور إلاّ سلب النعمة عنه .

وفي هذه الآيات ـ في كلا الطرفين ـ دليل على ما نقول ولأجل إكمال البحث نذكر بعض الأحاديث :

الروايات وتأثير العمل في تغيير المصير

١ ـ قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : « أفضل ما توسّل به المتوسلون الإيمان بالله وصدقة السر ، فإنها تذهب الخطيئة وتطفىء غضب الرب ، وصنائع المعروف فإنها تدفع ميتة السوء وتقي مصارع الهوان »[2] .

٢ ـ وقال الإمام الباقر : « صلة الأرحام تزكي الأعمال ، وتُنمي الأموال ، وتدفع البلوى ، وتُيَسّر الحساب ، وتُنْسيءُ في الأجل »[3] .

٣ ـ وقال الصادق (عليه السلام) : « إنَّ الدعاء يرد القضاء ، وإنَّ المؤمن ليذنب فيحرم بذنبه الرزق »[4] .

٤ ـ وقال الإمام موسى الكاظم (عليه السلام) : « عليكم بالدعاء فإنَّ الدعاء والطَّلِبَة إلى الله عزّ وجل يرد البلاء . وقد قدّر وقضى فلم يبق إلاّ إمضاؤه ، فإذا دُعِيَ الله عز وجل وسُئِلَ صرف البلاء صرفه »[5] .

٥ ـ وقال الإمام أبو الحسن الرضا (عليه السلام) : « يكون الرَّجُل يَصِلُ رَحِمَه فيكون قد بقي من عمره ثلاث سنين فيصيره الله ثلاثين سنة

---

(١) سورة سَبَأ : الآية ١٥ ـ ١٧ .

(٢) البحار ، ج ٩٠ ، كتاب الذكر والدعاء ، الباب ١٦ ، الحديث ٢ .

(٣) الكافي ، ج ٢ ، ص ٤٧٠ .

(٤) البحار ، ج ٩٠ ، كتاب الذكر والدعاء ، الباب ١٦ .

(٥) البحار ، ج ٩٠ ، باب فضل الدعاء والحث عليه ، ص ٢٩٥ .

ويفعل الله ما يشاء »[1] .

هذا بعض يسير مما روي عن أئمة أهل البيت وقد روى أهل السنّة نظير هذه الروايات نذكر بعضها :

٦ ـ روى السيوطي عن علي رضي الله عنه أنّه سأل رسول الله عن هذه الآية : « يَمْحُو الله ما يَشاءُ »، فقال: « لأُقِرَّنَ عَيْنَيْك بتَفْسِيرِها . وَلأُقِرِنَ عين أمتي بعدي بتفسيرها : الصَّدقة على وجهها ، وبرّ الوالدين ، واصطناع المعروف ، يحول الشقاء سعادة ويزيد في العمر ، ويقي مصارع السوء »[2] .

٧ ـ وأخرج الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : « لا ينفع الحذر من القدر ، ولكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر »[3] .

٨ ـ وعن أبي هريرة عن النبي قال : « لا يردّ القضاء إلاّ الدعاء ، ولا يزيد في العمر إلاّ البرّ »[4] .

٩ ـ وروى الحاكم في المستدرك بسنده عن ثوبان ، قال : قال رسول الله : « لا يرد القدر إلاّ الدعاء . ولا يزيد في العمر إلاّ البر . وإن الرجل ليحرم الرزق بالذنب يصيبه »[5] .

١٠ ـ وروى عن ابن عمر قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : « الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل ، فعليكم عباد الله بالدعاء »[6] .

وهذا قليل من كثير ، وغيض من فيض مما ورد في تغيير المصير

---

(١) الكافي ، ج ٢ ، ص ٤٧٠ .
(٢) الدرّ المنثور ، ج ٤ ، ص ٦٦ .
(٣) الدر المنثور ، ج ٤ ، ص ٦٦ .
(٤) التاج ، ج ٥ ، ص ١١١ .
(٥) المستدرك ، ج ١ ، ص ٤٩٣ .
(٦) المصدر السابق .

بالأعمال الصالحة والطالحة ، وقد نقلها أصحاب الصحاح والمسانيد ، فمن أراد استقصاءها فليرجع إلى مظانها .

وفي الختام نذكّر بأنَّ القول بوجود الرابطة بين الحسنات والسيئات والحوادث الكونية لا يهدف إلى إبطال العلل الطبيعية وإنكار تأثيرها ، كما لا يهدف إلى تشريك الحسنات والسيئات مع العوامل المادية . بل المراد إثبات علة في طول علة وعامل معنوي فوق العوامل المادية وإسناد التأثير إلى كلتا العلتين لكن بالترتيب .

الأمر الخامس - إمكان النسخ في التشريع والتكوين

إنَّ المعروف من عقيدة اليهود أنهم يمنعون النسخ سواء أكان في التكوين أم في التشريع . وقد استدلوا على امتناعه في التشريع بوجوه مذكورة في الكتب الأصولية أوضحها هو أنَّ رفع الحكم الثابت لموضوعه إما أنْ يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من وجه المصلحة وعلم ناسخه بها ، وإما أنْ يكون من جهة البَدَاء وكشف الخلاف على ما هو الغالب في نسخ الأحكام العرفية ، فالأول ينافي حكمة الجاعل مع أنه حكيم . والثاني يستلزم جهله تعالى . وكلاهما ممتنع .

وأجيب عنه في الكتب الأصولية بما مثاله : إنَّ النسخ لا يلزم منه خلاف الحكمة كما لا يلزم منه البَدَاء المحال في حقه . لأن معنى النسخ ارتفاع الحكم المجعول المقيّد بزمان معلوم عند الله ومجهول عند الناس . ويكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان لأجل انتهاء أَمَده الذي قيّد به . وحلول غايته الواقعية التي أنيط بها . ومن المعلوم أنَّ للزمان دخالة في مناطات الأحكام فيمكن أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة في سنين ثم يخلو عن تلك المصلحة بعد انتهائها . وعندئذٍ ربما تقتضي المصلحة بيان الحكم من دون بيان حدّه مع أنَّ المراد لُبّاً هو المحدود بالحد الزماني ، فالنسخ بهذا المعنى تقييد لإطلاق الحكم من حيث الزمان ، ولا يستلزم أحداً من التاليين المذكورين في الإستدلال .

وأما النسخ في التكوين في مورد الإنسان فيراد منه أنَّ الإنسان في حياته مخيّر غير مسيّر وأنَّ له تغيير مصيره بتغيير مسيره على ما تقدم .

وأما اليهود فاستدلّوا على امتناع النسخ في التكوين بأنَّ قلم التقدير والقضاء إذا جرى على الأشياء في الأزل استحال أنْ تتعلق المشيئة بخلافه .

وبعبارة أخرى : ذهبوا إلى أنَّ الله قد فرغ من أمر النظام ، وجف القلم بما كان ، فلا يمكن لله سبحانه محو ما أثبت وتغيير ما كتب أوّلاً .

ويَرُدّ عليهم سبحانه في بيان إمكان هذا النسخ في مجال التكوين بالآية التالية : ﴿ وَيَمْحُو اللّهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتابِ ﴾ (١) . وعلى ذلك فإنَّ الله سبحانه باسطُ اليَدينِ في مجال التكوين والتشريع ، يقدّم ما يشاء ويؤخّر ما يشاء ويُثْبت ما يشاء ويمحو ما يشاء لا يمنعه من ذلك مانع . وما تتخيله اليهود ، وما انتحلوه من أنَّ الله قد فرغ من الأمر وانتهى من الإيجاد والتكوين فصار مكتوف اليدين ، مسلوب القدرة ، فتردّه هذه الآية وما سبقها من الآيات والأحاديث . وهذا هو القرآن الكريم يصرّح بكونه تعالى : ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ في شَأنٍ ﴾(٢) .

ويقول أيضاً : ﴿ ألا لَهُ الخَلْقُ والأَمْرُ تَبارَكَ اللّهُ رَبُّ العالَمِينَ ﴾(٣) . والآية مطلقة غير مقيدة بزمان دون زمان . ولأجل ذلك ينسب إلى نفسه كل ما يرجع إلى الخلق والإيجاد ويبين ذلك بصيغ فعلية استقبالية دالة على الإستمرار ، وناصّة على أنَّ الفيض والخلق والإيجاد والتدبير بعد مستمر .

يقول سبحانه : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ الله يُزْجِي سَحاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلَهُ رُكاماً فَتَرى الوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلاَلِهِ ، وَيُنْزِلُ من السَّماءِ مِنْ جِبالٍ فِيها مِنْ بَرَدٍ فَيُصيبُ بِهِ مَنْ يَشاءُ وَيُصْرِفُهُ عَمَّنْ يَشاءُ ﴾(٤) .

---

(١) سورة الرعد : الآية ٣٩ .
(٢) سورة الرحمٰن : الآية ٢٩ .
(٣) سورة الأعراف : الآية ٥٤ .
(٤) سورة النور : الآية ٤٣ .

فالأفعال المتعددة الواردة في هذه الآية أعني قوله : « يزجي » ، « يؤلف » ، « يجعل » ، « يخرج » ، « ينزل » تكشف عن كونه كل يوم هو في شأن وأنّ أمر الخلق والإيجاد والتصرف بعد مستمر ولم يفرغ منه سبحانه كما تدعيه اليهود .

وقد حكى سبحانه عقيدة اليهود بقوله : ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ ، غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيراً مِنْهُمْ . . . ﴾[1] . فقول اليهود : ﴿ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ ﴾ يعكس عقيدتهم الكلية في حق الله سبحانه ، وأنّه مسلوب الإرادة تجاه كل ما كتب وقدّر وبالنتيجة عدم قدرته على الإنفاق زيادة على ما قدّر وقضى . فردّ الله سبحانه عليهم بإبطال تلك العقيدة أوّلاً بقوله : ﴿ غُلَّتْ أَيديهِمْ ﴾ .

وثانياً بقوله : ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يَنْفِقُ كَيْفَ يَشَاء ﴾ . ولأجل ذلك فسّر الإمام الصادق الآية المذكورة بقوله :

« إنَّ اليهود قالوا : قد فرغ من الأمر فلا يزيد ولا ينقص . فقال الله جل جلاله تكذيباً لقولهم : ﴿ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعُنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾[2] .

إلى هنا تبين أنَّ القول بتغيير المصير بالأعمال الصالحة والطالحة يوافق الكتاب والسُنة . والقول بأنَّ المقدر لا يتغير وأنَّ الله فرغ من الأمر يوافق قول اليهود .

والعجب أنَّ بعض العقائد اليهودية تسربت إلى المجتمعات الإسلامية في بعض الفترات ، فهذا عبد الله بن طاهر دعى الحسين بن فضل وقال له : أشكلت علي ثلاث آيات دعوتك لتكشفها لي . . . قوله تعالى : ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ وقد صح أنَّ القلم قد جفَّ بما هو كائن إلى يوم القيامة .

---

(١) سورة المائدة : الآية ٦٤ .

(٢) التوحيد ، باب معنى قوله عز وجل ﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ ﴾ ، ألحديث الأول ، ص ١٦٧ .

فأجاب الحسين ـ متأثراً بالعقيدة اليهودية ـ بقوله : «﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ فإنها شؤون يبديها لا شؤون يبتدؤها »[1] .

وهذه العبارة من المسؤول تكشف عن تسرب عقيدة اليهود إلى تلك الأوساط . وهو باطل بنفس الآية لأن معناهـا أنّه يحدث الأشياء ويبتدىء بها لا إنه يبديها بعد ما ابتدأها في الأزل . ويظهر ذلك جلياً بالمراجعة إلى الأحاديث التي نقلناها عن الصحاح حول القدر ، فإن مضامينها تطابق هذه النظرية ، وتعرب عن أنَّ القدر في نظر هؤلاء عامل حاكم على كل شيء .

* * * *

حقيقة البَدَاء في ضوء الكتاب والسُّنة

إذا عرفت هذه الأمور ، تقف على أنَّ المراد من البَدَاءعند الشيعة الإمامية ليس إلّا تغيير المصير والمقدّر في الأعمال الصالحة والطالحة . فليس الإنسان في مقابل التقدير مسيّراً بل هو ـ بعد ـ مخيّر في أنْ يغير التقدير بصالح أعماله أو بطالحها ، حتى أنَّ هذا (تمكن الإنسان من تغيير المصير بالعمل) أيضاً جزء من تقديره سبحانه .

فبما أنه سبحانه ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ في شَأْنٍ ﴾[2] . وبما أنَّ مشيئته حاكمة على التقدير ، وبما أنَّ العبد مختار لا مسيّر ، فله أن يُغَيّر مصيره ومقدّره بحسن فعله ويخرج نفسه من عداد الأشقياء ويدخلها في عداد السعداء ، كما أنَّ له عكس ذلك .

وبما أنَّ الله ﴿ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حتى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ ﴾[3] . فالله سبحانه يغير قدر العبد بتغيير من العبد بحسن عمله أو سوئه . ولا يعد تغيير

---

(١) الكشّاف ـ ج ٣ ـ ص ١٨٩ . تفسير سورة الرَّحمٰن .
(٢) سورة الرَّحمٰن : الآية ٢٩ .
(٣) سورة الرعد : الآية ١١ .

التقدير الإلهي بحسن الفعل أو سوئه معارضاً لتقديره الأول سبحانه ، بل هو أيضاً جزء من قدره وسنته . فإنَّ الله سبحانه إذا قدّر لعبده شيئاً وقضى له بأمر ، لم يقدره ولم يقضي عليه على وجه القطع والحتم ، بحيث لا يتغير ولا يتبدل ، بل قضائه وقدره على وجه خاص ، وهو أنَّ القضاء والقدر يجريان على العبد ما لم يغير حاله بحسن فعل أو سوئه ، فإذا غيّر حاله تغيّر قَدَر الله في حقه وحلّ مكان ذلك القدر قَدَرٌ آخر ، ومكان ذلك القضاء قضاء آخر . والجميع (من القدر السابق والقدر اللاّحق) قضاء الله وقدره ، وهذا هو البداء الذي تتبناه الإمامية من مبدأ تاريخهم إلى هذا الوقت . ولأجل إيقاف الباحث على صدق هذا المقال نأتي ببعض النصوص لأقطابهم القدماء حتى يعرف أنَّ ما نسب إليهم من معنى البداء أمر لا حقيقة له .

قال الشيخ الصدوق (ت ٣٠٦ ـ ف ٣٨١) في باب الاعتقاد بالبداء : « إنَّ اليهود قالوا : إنَّ الله تبارك وتعالى قد فرغ من الأمر ، قلنا : بل هو تعالى ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾[1] لا يشغله شأن عن شأن . يحيي ويميت ويخلق ويرزق ويفعل ما يشاء . وقلنا : ﴿ يَمْحُو اللَّهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتابِ ﴾[2] »[3] .

وقال الشيخ المفيد (ت ٣٣٦ ـ ف ٤١٤) في (شرح عقائد الصدوق) : « قد يكون الشيء مكتوباً بشرط فيتغير الحال فيه ، قال الله تعالى : ﴿ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ﴾[4] . فتبين أنَّ الآجال على ضربين ، وضرب منها مشترط يصح فيه الزيادة والنقصان . ألا ترى قوله تعالى : ﴿ وَما يُعَمَّر مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتابٍ ﴾[5] .

---

(١) سورة الرحمن : الآية ٢٩ .

(٢) سورة الرعد : الآية ٣٩ .

(٣) عقائد الصدوق ، المطبوع في ذيل شرح الباب الحادي عشر ، ص ٧٣ .

(٤) سورة الأنعام : الآية ٢ .

(٥) سورة فاطر : الآية ١١ .

وقوله تعالى : ﴿ وَلَوْ اَنّ اَهْلَ القُرى آمَنُوا واتّقَوا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ والأَرْضِ ﴾[1] .

فبيّن أن آجالهم كانت مشترطة في الامتداد بالبر والانقطاع عن الفسوق. وقال تعالى فيما أخبر به عن نوح (عليه السلام) في خطابه لقومه: ﴿ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ اِنّه كان غفّاراً يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً . . . ﴾[2] إلى آخر الآيات .

فاشترط لهم في مدّ الأجل وسبوغ النعم ، الاستغفار . فلما لم يفعلوا قطع آجالهم وبتر أعمالهم واستأصلهم بالعذاب ، فالبَداء من الله تعالى [3] يختص بما كان مشترطاً في التقدير وليس هو الانتقال من عزيمة الى عزيمة ، تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً »[4] .

وقال أيضاً في (أوائل المقالات) : « أقول في معنى البداء ما يقوله المسلمون بأجمعهم في النسخ وأمثاله ، من الإفقار بعد الإغناء ، والإمراض بعد الإعفاء ، وبالإماتة بعد الإحياء ، وما يذهب إليه أهل العدل خاصة من الزيادة في الآجال والأرزاق والنقصان منها بالأعمال »[5] .

وقال الشيخ الطوسي (ت ٣٨٥ ـ ف ٤٦٠) في (العدة) : « البَداء حقيقة في اللغة هو الظهور ، ولذلك يقال « بدا لنا سور المدينة » و « بدا لنا وجه الرأي » . وقال الله تعالى ﴿ وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ ما عَمِلُوا ﴾[6] .

﴿ وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ ما كَسَبُوا ﴾[7] . ويراد بذلك كله « ظهر » .

---

(١) سورة الأعراف : الآية ٩ .

(٢) سورة نوح : الآيتان ١٠ ـ ١١ .

(٣) سيوافيك وجه إطلاق البداء على الله وأنّه من مقولة المجاز ، كما قوله سبحانه ﴿ وَيَمْكُرُونَ وَيْمكُرُ الله والله خَيْرُ الماكِرينَ ﴾ ، تمثيلاً لفعل الباري بفعل البشر .

(٤) تصحيح الإعتقاد ، باب معنى البَدَاء ، ص ٢٥ .

(٥) أوائل المقالات ، باب القول في البداء والمشيئة ، ص ٥٣ .

(٦) سورة الجاثية : الآية ٣٣ .

(٧) سورة الزمر : الآية ٥٠ .

وقد يستعمل ذلك في العلم بالشيء بعد أنْ لم يكن حاصلاً وكذلك في الظن . وأما إذا أُضيفت هذه اللفظة إلى الله تعالى فمنه ما يجوز إطلاقه عليه ومنه ما لا يجوز. فأما ما يجوز من ذلك فهو ما أفاد النسخ بعينه ويكون إطلاق ذلك عليه على ضرب من التوسع . وعلى هذا الوجه يحمل جميع ما ورد عن الصادقين (عليهم السلام) من الأخبار المتضمنة لإضافة البداء إلى الله تعالى ، دون ما لا يجوز عليه : من حصول العلم بَعْدَ اَنْ لَمْ يكن . ويكون وجه إطلاق ذلك على الله تعالى ،التشبيه وهو أنّه إذا كان ما يدل على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهراً له ويحصل لهم العلم به بعد أنْ لم يكن حاصلاً لهم أطلق على ذلك لفظ البداء »[1] .

ويريد الشيخ أنّ إطلاق البداء على الله تعالى لأجل كونه بداءً في أذهان الناس ، وظهوراً بعد خفاء ، فكان ذلك مصححاً لإطلاقه على الله سبحانه بالمجاز والتوسع ، كما عرفت نظيره في بعض الألفاظ وسنشير إليه .

هذا بعض ما أفاده علماء الشيعة القدامى ، وأما ما كتبه المتأخرون حوله فحدث عنه ولا حرج وفي وسعك المراجعة إليه[2] .

هذا هو الذي تقول به الشيعة وتسميه بَداء ، وأما غيرهم فيقولون به حسب ما مرّ من الآيات والروايات ولا يسمونه بداء ، فالنزاع في الحقيقة إنما هو في التسمية ، ولو عرف المخالف أنّ تسمية فعل الله سبحانه بالبداء من باب المجاز والتوسع لما شهر سيوف النقد عليهم . وإنْ أبى حتى الإطلاق التجوزي فعليه أنْ يتبع أنّ النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله) حيث أُطلق لفظ البداء عليه سبحانه بهذا المعنى المجازي الذي قلناه ، في حديث

---

(١) عدة الأصول ، ج ٢ ، ص٢٩ . وله كلام آخر في كتاب « الغيبة » ، ص ٢٦٢ - ٢٦٤ ، طبعة النجف يحذو فيه حذو ما ذكره في (العدة) فليرجع إليه .

(٢) لاحظ مصابيح الأنوار ، للسيد شُبَّر ، ج ١ ، أجوبة موسى جار الله للإمام شرف الدين ص ١٠١ - ١٠٣ .

الأقرع والأبرص والأعمى : « بَدَا لله عَزّ وَجَلّ أنْ يَبْتَلِيَهُمْ »[١] .

فبأي وجه فسّر كلام النبي يفسر به كلام أوصيائه .

فاتضح بذلك أنَّ التسمية من باب المشاكلة وأنّه سبحانه يعبر عن فعل نفسه في مجالات كثيرة بما يعبر به الناس عن فعل أنفسهم لأجل المشاكلة الظاهرية . ولكونه مقتضى المحاورة مع الناس والتحدث معهم . وقد ذكرنا نماذج من ذلك فيما سبق .

وباختصار : إنَّ البحث في حقيقة البداء المقصودة للإمامية أمر اتفق المسلمون حسب نصوص كتابهم وأحاديث نبيّهم عليه ، ولا يمكن لأحد إنكاره .

وأما التسمية بالبداء فمن باب المشاكلة والمجاز ، فمن لم يسوغه فليسمه باسم آخر « وَلْيَتّقِ الله ربه في أخيه المؤمن ، ولا يبخس منه شيئاً » ؛ ﴿ ولا تَبْخَسُوا النّاسَ أشْياءَهُمْ وَلا تَعْثَوْا في الأرضِ مُفْسِدينَ بَقِيَّةُ اللّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾[٢] .

وبذلك تقف على أنَّ ما ذكره الإمام الأشعري في (مقالات الإسلاميين)[٣] والبلخي في تفسيره[٤] ، والرازي في (نقد المحصّل)[٥] ، وغيرهم حول البداء ، لا صلة له بعقيدة الشيعة فيه . فإنهم فسروا البداء لله بظهور ما خفي عليه والشيعة براء منه ، بل البداء عندهم تغيير التقدير بالفعل الصالح والطالح فلو كان هناك ظهور بعد الخفاء فهو بالنسبة إلينا لا النسبة إلى الله تعالى ، بل هو بالنسبة إليه إبداء ما خفي وإظهاره . ولو أطلق عليه فمن باب التوسع .

---

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر ، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك ابن محمد الجزري ، ج ١ ـ ص ١٠٩ .

(٢) سورة هود : الآية ٨٦ ـ ٨٧ .

(٣) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، ص ١٠٧ و ١٠٩ و ١١٩ ، طبعة محي الدين عبد الحميد .

(٤) نقله شيخنا الأكبر الطوسي في تفسيره : التبيان ، ج ١ ، ص ١٣ ـ ١٤ ، طبعة النجف . .

(٥) نقد المحصّل ، ص ٤٢١ .

بقيت أمور يجب التنبيه عليها :

١ ـ ألأثر التربوي للبداء

إنَّ الأثر التربوي الذي يترتب على القول بالبداء أمر لا يمكن إنكاره ، كيف وهو يبعث الرجاء في قلوب المؤمنين ، كما أنَّ إنكار البداء والإلتزام بأنَّ ما جرى به قلم التقدير كائن لا محالة دون استثناء ، يترتب عليه اليأس والقنوط . فيستمر الفاسق في فسقه والطاغي في طغيانه ، قائلين بأنه إذا كان قلم التقدير مضى على شقائنا ، فلأي وجه نغير نمط أعمالنا بأعمال البر والتضرع والدعاء .

إنَّ الإعتقاد بالبداء يضاهي الإعتقاد بقبول التوبة والشفاعة وتكفير الصغائر باجتناب الكبائر ، فـإنّ الجميع يبعث الرجاء في النفوس ويشرح قلوب الناس أجمعين، عصاة ومطيعين حتى لا ييأسوا من روح الله ولا يتصوروا أنَّهم إذا قدر كونهم من الأشقياء فلا فائدة في السعي والكدح بل يعتقدوا بأنَّ الله سبحانه لم يجف قلمه في لوح المحو والإثبات ، فله أنْ يمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء ، ويسعد من شاء ، ويُشْقِيَ من شاء ، حسب ما يتحلى به العبد من مكارم الأخلاق وصالح الأعمال أو يرتكب من طالحها وفاسدها . وليست مشيئته سبحانه جزافية غير تابعة لضابطة حكيمة ، فلو تاب العبد وعمل بالفرائض ، وتمسك بالعصم ، خرج من صفوف الأشقياء ودخل في عداد السعداء وبالعكس .

وهكذا كل ما قدر في حق الإنسان من، الحياة والموت والصحة والمرض والغنى والفقر يمكن تغييره بالدعاء والصدقة وصلة الرحم وإكرام الوالدين ، فالبداء يبعث نور الرجاء في قلوب هؤلاء .

٢ ـ البداء ليس تغييراً في علمه ولا في إرادته سبحانه

إنَّ علمه سبحانه ينقسم إلى علم ذاتي وعلم فعلي ، فعلمه الذاتي نفس ذاته وهو لا يتغير ولا يتبدل ، وأما علمه الفعلي فهو عبارة عن لوح المحو

والإثبات ، فهو مظهر لعلم الله في مقام الفعل ، فإذا قيل بدا لله في علمه فمرادهم البداء في هذا المظهر .

وإنْ شئت قلت : إنَّ مراتب علمه سبحانه مختلفة ، ومحالُّها متعددة . فأولها وأعلاها العلم الذاتي المقدس عن التكثر والتغير وهو محيط بكل شيء وكل شيء حاضِر عنده بذاته . ثم يليه علمه الفعلي وله مراتب ومظاهر كاللوح المحفوظ ولوح المحو والإثبات ونفوس الملائكة والأنبياء . فلو كان هناك تغيير فإنما هو في هذه المظاهر ، وبالأخص لوح المحو والإثبات . فيقدر في ذلك اللوح كون الشخص من السعداء ولكنه يرتكب عملاً طالحاً يوجب التغيير فيه فيكتب من الأشقياء ، ومثله خلافه . وإليه يشير سبحانه : ﴿ يَمْحو الله ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتابِ ﴾ .

فالظاهر من الآية إنَّ أُم الكتاب هو الكتاب الوسيع الأصيل الذي يكتب فيه تقدير الكائنات بجملتها وجميعها ومنها الإنسان ، ولأجل ذلك يكون مصوناً من التغيير ، لانعكاس جميع التقديرات فيه جملة واحدة وهذا بخلاف لوح المحو والإثبات فيكتب فيه التقدير الأول ولكنه لما كان مشروطاً بشرط غير متحقق ، يغيره التقدير الثاني .

وبذلك يظهر أنَّ التغيير في التقدير لا يلازم التغيّر في العلم ولا التغيّر في الإرادة ، وإنما التغيير في مظاهر علمه الفعلي أي ما خلقه من الألواح والنفوس التي تنعكس فيها تقاديره .

وعلى ضوء ذلك فما أخذه أبو زهرة المصري في كتابه (الإمام الصادق) ، على الشيعة الإمامية في مسألة البداء ناش عن الغفلة محل المحو والإثبات وطروء التغير والتحول حيث قال : « من البداء الزيادة في الآجال والأرزاق والنقصان منها بالأعمال ولا شك أنَّ الزيادة في الآجال ، إنْ أريد ما قَدَّره الله تعالى في علمه الأزلي والزيادة عما قدر ، فذلك يقتضي تغيير علم الله ، وإنْ أريد الزيادة عما يتوقعه الناس فذلك مما ينطبق عليهم قوله تعالى :

﴿ وَبَدا لَهُمْ مِنَ اللهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ ﴾[1] .

فيلاحظ عليه أولاً : إن زيادة الآجال والأرزاق أو نقصانها بالأعمال مما لم تتفرد به الشيعة الإمامية . ومن العجيب أنْ يغفل عما رواه أئمة أهل الحديث ، وقد ذكرنا جملة منها فيما سبق .

وثانياً : إن الزيادة في الآجال والأرزاق وإنْ كانت توجب التغيير في التقدير ، لكنها لا توجب التغيير في علم الله أو مشيئته وإرادته .

ومنشأ الخلط بين الأمرين هو جعل تقديره سبحانه نفس علمه الذاتي ، وتوهم أنَّ التغيير في الأول يوجب التغيير في الثاني . بل التقدير إنما هو في مظاهر علمه التي تسمى علماً فعلياً ، وهي عبارة عن الألواح الواردة في الكتاب والسنة : من المحفوظ ، والمحو والإثبات . فزعم الكاتب أنَّ له علماً واحداً وهو علمه الأزلي وأنَّه هو مركز التقدير فاستنتج منها أنَّ القول بالبداء يستلزم تغيير العلم الذاتي .

نعم هو سبحانه يعلم من الأزل أي عبد يختار أي واحد من التقديرين على مدى حياته ، وأي عبد ينتقل من تقدير إلى تقدير ، فليس ها هنا تقدير واحد بل التقديرات بجملتها موجودة هناك بوجود جمعي لا يستلزم الكثرة والتثني .

٣ ـ البداء في التقدير الموقوف لا المحتوم

إنَّ البداء (تغيير التقدير بالأعمال) إنما يتصور في التقدير الموقوف . وأما القطعي المحتوم فلا يتصور فيه . وتوضيح ذلك بما يلي :

إنَّ لله سبحانه قضاءين : قضاءً قطعياً وقضاءً معلقاً ، أما الأول فلا يتطرق اليه البداء ولا يتغير أبداً .

---

(١) الإمام الصادق ، لأبي زهرة ، ص ٢٣٨ .

وأما الثاني فهو الذي يتغير بالأعمال الصالحة والطالحة . وقد صرّح أئمتنا في أحاديثهم بهذا الأمر ونصّوا على هذا التقسيم .

والمراد من التقدير الحتمي ما لايبدل ولا يغير ولو دُعي بألف دعاء . فلا تغيّره الصدقة ولا شيء من صالح الأعمال أو طالحها . وذلك كقضائه سبحانه للشمس والقمر مسيراً إلى أجل معين ، وللنظام الشمسي عمراً محدداً ، وتقديره في حق كل إنسان بأنه يموت ، إلى غير ذلك من السنن الثابتة الحاكمة على الكون والإنسان .

والمراد من الثاني الأمور المقدّرة على وجه التعليق ، فقدّر أن المريض يموت في وقت كذا إلاّ إذا تداوى ، أو أجريت له عملية جراحية أو دعي له وتُصُدِّقَ عنه وغير ذلك من التقادير التي تتغير بإيجاد الشرائط والموانع ، والله سبحانه يعلم في الأزل كلا التقديرين : المَوْقُوف ، وَتَحَقُّق الموقوف عليه وعدمه . وله نظائر حتى في التشريع الكلي والسنن الوسيعة الإلهية ، فقد قضى سبحانه في حق المسرفين بأنهم أصحاب النار ، وقال حاكياً عن مؤمن من آل فرعون :

﴿ وَاَنَّ مَرَدَّنا إلى الله وَاَنَّ المُسْرِفينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ ﴾[1] . غير أنَّ هذا التقدير حتى بصورته الكلية ليس تقديراً قطعياً غير قابل للتغيير بشهادة قوله سبحانه : ﴿ قُلْ يا عِبادِيَ الذين اَسْرَفوا على اَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللّهِ ﴾[2] . والهدف من الآيتين تقوية حرية الإنسان وتفهيمه بأنَّ له الخيار في اختيار أي واحد شاء من التقديرين .

وإليك بعض ما ورد عن أئمة أهل البيت حول هذا التقسيم :

سئل أبو جعفر الباقر (عليه السلام) عن ليلة القـدر ، فقال : تنزل فيها الملائكة والكتبة إلى سماء الدنيا فيكتبون ما هو كائن في أمر السنة .

---

(١) سورة غافر : الآية ٤٣ .

(٢) سورة الزُمر : الآية٥٣ .

قال : وأمر موقوف لله تعالى فيه المشيئة ، يقدّم منه ما يشاء ويؤخر ما يشاء .

وهو قوله : ﴿ يَمْحُو اللّهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتابِ ﴾[1] .

وروى الفضيل قال : سمعت أباجعفر يقول : « من الأمور أمور محتومة جائية لا محالة ، ومن الأمور أمور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء ، ويثبت منها ما يشاء ، لم يطلع على ذلك أحداً ـ يعني الموقوفة ـ فأما ما جاءت به الرسل فهي كائنة لا يكذب نفسه ولا نبيه ولا ملائكته »[2] .

وفي حديث قال الرضا (عليه السلام) لسليمان المِرْوَزي : « يا سليمان إنّ من الأمور أموراً موقوفة عند الله تبارك وتعالى يقدم منها ما يشاء ويؤخر ما يشاء »[3] .

هذا بعض ما ورد في تقسيم التقدير إلى قسميه .

وقد خرجنا بهذه النتيجة وهي : إن التقدير على نوعين موقوف وغير موقوف ، والله سبحانه من وراء الكل واقف على تحقق الموقوف عليه .

٤ ـ الأجل والأجل المسمى :

إنّ القرآن الكريم يصف الكائنات السّماوية والأرضية بأن لها «أجلاً » و « أجلاً مسمى » . فما هو المراد منهما ؟ .
المراد منهما ؟

إنّ « الأجل » بلا قيد هو التقدير الموقوف . « والأجل المسمى » هو المحتوم . وإليك بيانه :

قال سبحانه : ﴿ هُوَ الذي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضى أَجَلاً ، وَأَجَلٌ

(١) بحار الأنوار ، ج ٤ ، ص ١٠٢ ، باب البَدَاء ، الحديث ١٤ ، نقلاً عن أمالي الطوسي .
(٢) المصدر السابق ، ص ١١٩ ، الحديث ٥٨ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٩٥ ، الحديث ٢ .

مُسمىً عِنْدَهُ ، ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ ﴾[1] .

قال سبحانه : ﴿ هُوَ الذي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكونوا شُيوخاً ، وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوفّى مِنْ قَبْلُ ، وَلِتَبْلُغُوا أَجلاً مُسمّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾[2] .

إنَّ الله سبحانه جعل للإنسان في هاتين الآيتين أجلين مطلقاً ومسمى ، كما أنَّه جعل للشمس والقمر أجلاً مسمى ، قال سبحانه : ﴿ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ والقَمَرَ كُلٌّ يَجْري لِأَجَلٍ مُسمًّى ﴾[3] . ومثله في سورة الزُّمر المباركة ، الآية الخامسة . وإليك توضيح مفهوم الأجلين ، ويتضح ذلك بالمثال التالي :

إذا وهب الله تعالى لأحدنا ولداً وأُجريت عليه مختلف الفحوص الطبية بحيث إطمأن الأطباء أنَّ باستطاعة هذا الوليد أن يحمل أعباء الحياة إلى مائة سنة ، فمن الواضح أنَّ معنى هذا ليس أكثر من « الإمكان » أو « الإقتضاء » . وليس معناه أنه يعيش هذه المدة كيفما كان ، وفي أي وضع كان ، بل هو مشروط بشروط عديدة ، منها استمرار صحته وعدم عروض مانع لاستمرار بقائه . حتى تصل هذه القابلية من القوة إلى الفعلية . وإلاَّ فربما يموت قبل أن يصل إلى تلك المدة .

وعلى ضوء هذا فللطفل من يومه الأول أجلان :

١ ـ أجل مطلق ، وهو إمكانه واقتضاؤه للبقاء ، وقابليته الجسمية لمدة مائة سنة من العمر . وحيث إنَّ لاستمرار البقاء في هذا الكوكب سلسلة من الشرائط والمقتضيات ، ولا يعلم بالجزم واليقين تحققها ، يكون هذا أجلاً مبهماً لا محتوماً ومبرماً .

٢ ـ أجل محتوم ، وهو مقدار عيشه حسب تحقق شروطه في الواقع

---

(١) سورة الأنعام : الآية ٢ .

(٢) سورة غافر : الآية ٦٧ .

(٣) سورة الرعد : الآية ٢ .

ونفس الأمر ، أو عدم تحققها . وهذا هو الذي لا يقف عليه إلّا الخبير والمحيط بالعالم وتحقق الشرائط وعدمها وما يعرض على الطفل في مسير حياته ، وليس هو إلّا الله سبحانه . إذ هو الذي يعلم ما يعرض للطفل مما يوجب طول حياته أو قصرها .

وهذا تقدير مقطوع به بعيد عن أي إبهام وترديد .

وقد عبّر القرآن الكريم عن الأول بالأجل الشامل بإطلاقه للموقوف والمحتوم والممكن والمتحقق ، وعن الثاني بالأجل المسمّى الشامل لخصوص المحتوم ، وخصّ العلم بالأجل المسمّى بنفسه تعالى ، دون العلم بالأجل المطلق ، فقال : ﴿ وأَجَلٌ مُسَمًّىٰ عِنْدَهُ ﴾ . ولأجل أنّ شرائط الحياة للإنسان تختلف حسب توفر الشروط وعدمها جعل للإنسان أجلين ، مع أنه لم يجعل للشمس والقمر إلّا أجلاً واحداً وهو الأجل المسمّى .

وإلى الأجل المسمى يشير قوله سبحانه : ﴿ فَإِذا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُون ساعةً ولا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾[1] .

وإلى ما ذكرنا من التفسير يشير الإمام الصادق بقوله : « أجلٌ مسمى ؛ وهو قوله تعالى : ﴿ إِذا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ [illegible] يَسْتَقْدِمُونَ ﴾ وأجل غير مسمى يتقدم ويتأخر »[2] .

وقال (عليه السلام) أيضاً في تفسير قوله سبحانه : ﴿ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ﴾ .

قال : « الأجل الذي غير مسمى موقوف يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما شاء ، وأما الأجل المسمى فهو الذي ينزل ممّا يريد أن يكون من ليلة القدر إلى مثلها من قابل ، فذلك قول الله : ﴿ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَيَسْتَقْدِمُونَ ﴾[3] .

---

(١) سورة الأعراف : الاية ٣٤ وسورة يونس : الآية ٤٩ وسورة النحل : الآية ٦٨ .
(٢) أصول الكافي ، ج ١ ، ص ٧١ .
(٣) البحار ، ج ٤ ، ص ١١٦ ، الحديث ٤٤ . ولاحظ الأحاديث ٤٥ و ٤٦ و ٤٧ .

وقد فَسّر غيرُ واحد من المفسرين كلا الأجلين بما ذكرنا ، وذكر الرازي الوجه المروي عن حكماء الإسلام وقال :

« إنَّ لكل إنسان أجلين أحدهما : الآجال الطبيعية والثاني الآجال الإخترامية . أما الآجال الطبيعية فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصوناً عن العوارض الخارجية لانتهت مدة بقائه إلى الوقت الفلاني . وأمّا الآجال الإخترامية فهي التي تحصل بالأسباب الخارجية كالغرق والحرق وغيرهما من الأمور المنفصلة »[1] .

وقال العلاّمة الطباطبائي : « إنَّ الأجل أجلان : الأجل على إبهامه ، والأجل المسمى عند الله تعالى . وهذا هو الذي لا يقع فيه تغيير لمكان تقييده بقوله « عِنْدَهُ » ، وقد قال تعالى : ﴿ وَمَا عِنْدَ الله باقٍ ﴾ . وهو الأجل المحتوم الذي لا يتغير ولا يتبدل ، قال تعالى : ﴿ وإذا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلا يَسْتَأْخِرُونَ ساعةً ولا يَسْتَقْدِمُونَ ﴾[2] . فنسبة الأجل المسمى إلى الأجل غير المسمى ، نسبة المطلق المنجز إلى المشروط المعلق ، فمن الممكن أن يتخلف المشروط المعلق عن التحقق لعدم تحقق شرطه الذي علّق عليه ، بخلاف المطلق المنجز ، فإنه لا سبيل إلى عدم تحققه البتة .

والتدبّر في الآيات يفيد أنَّ الأجل المسمى هو الذي وضع في أُم الكتاب ، وغير المسمى من الأجل هو المكتوب فيما نسميه بـ « لوح المحو والإثبات » .

وبتعبير آخر : إنَّ أُم الكتاب قابلُ الإنطباق على الحوادث من جهة استنادها إلى أسبابها التامة التي لا تتخلف عن تأثيرها ، ولوح المحو الإثبات قابل الإنطباق على الحوادث من جهة استنادها إلى الأسباب الناقصة التي ربما نسميها بالمقتضيات التي يمكن اقترانها بموانع تمنع من تأثيرها »[3] .

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي ، سورة الأنعام ، آية ٢ .
(٢) سورة يونس : الآية٤٩ .
(٣) الميزان ، ج ٧ ، تفسير سورة الأنعام ، الآية الثانية ، ص ٩ .

نعم ، يقع السؤال عن نكتة ذينك التحديدين ، وأنه إذا كان الأجل غير المسمى يختلف مع المسمى غالباً ، فأي فائدة في ترسيمه ؟ .

ولكن الإجابة عنه واضحة ، وهو أن ترسيمه يثير النشاط في المجتمع الإنساني حتى يقوم بتعبئة الشرائط ورفع الموانع للبلوغ إلى ذلك الأجل والعمر الطويل الذي حدَّدوه بمائة وعشرين سنة .

أضف إلى ذلك أنَّ هـذين الترسيمين نتيجة ارتباط أجزاء الكون وتأثيره في الوجود الإنساني فإن التركيب الخاص للشخص الإنساني وإن كان يقتضي أن يعمّر العمر الطبيعي ، وهذا يقتضي تحديداً له من حيث هو نفسه ، ولكن بما أنَّ أجزاء الكون مؤثرة في حياة الإنسان ، فربما تفاعلت الأسباب والموانع التي لا نحصيها ولا نحيط بها ، فأدى إلى حلول أجله قبل أن ينقضي الأجل الطبيعي وهو المسمى بالموت الإخترامي . وليس يختص الإخترامي بالحوادث المنفصلة كالموت والحرق كما عليه الرازي في تفسيره ، بل يعم فقدان شرائط الحياة ، وسوء التغذية ، وهجوم الغصص والحوادث النفسية المؤلمة .

٥ ـ ما يترتب على البَدَاء في مقام الإثبات

إذا كان البَدَاء هو تغيير المصير بالعمل الصالح والطالح ، وأنَّه يقع في الأمور الموقوفة لا المحتومة ، يسهل على الباحث علاج الأخبار بالمغيبات من جانب الأنبياء مع عدم تحققه .

ونرى من هذه الإخبارات نماذج في الكتاب والسنّة :

(١) ـ رأى إبراهيم في المنام أنه يذبح ولده إسماعيل : ورؤيا الأنبياء وحي[١] ، فتلك الرؤيا الصادقة تحكي عن حقيقة ثابتة وواقعية مُسَلَّمة ، وهو أمر الله لإبراهيم بذبح ولده أولاً ، وتحقق ذلك في عالم الوجود ثانياً ، وكأنَّ

---

(١) لاحظ الدر المنثور ، ج ٥ ، ٢٨٠ .

قوله : ﴿ إنِّي أرى في المَنامِ أنِّي أذْبَحُكَ ﴾ يكشف عن أمرين :

أ ـ الأمر بذبح الولد وهو أمرٌ تشريعي .

ب ـ الحكاية عن تحقق ذلك في الواقع الخارجي . فقد أخبر إبراهيم بذلك من طريق الوحي . وأخبر هو ولده بذلك .

ومع ذلك كله لم يتحقق ونسخ نسخاًتشريعياً ، كما نسخ نسخاً تكوينياً . ويحكي عن كلا الأمرين قوله سبحانه : ﴿ وَفَدَيْناهُ بِذِبْحٍ عَظِيم ﴾ .

فينطرح في ذهن الإنسان : كيف يجوز أن يخبر النبي بشيء من المغيبات ثم لا يتحقق ؟!

(٢) ـ إنَّ يونس (عليه السلام) أخبر قومه بنزول العذاب وأنَّه مصيبهم . ومع ذلك كله لم يأتهم[١] يقول سبحانه :

﴿ فَلَوْلا كانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَها إيمانُها إلاَّ قومَ يُونُسَ لما آمنُوا كَشَفْنا عَنْهُمْ عَذَابَ الخِزْيِ في الحَيَاةِ الدُّنْيا وَمَتَّعْناهُمْ إلى حِينٍ ﴾[٢] .

(٣) ـ ما جاء في قصة موسى بن عمران حيث إنَّ موسى أخبرهم بأنَّه سيغيب عنهم ثلاثين ليلة كما عن ابن عباس حيث قال : « إنَّ موسى قال لِقَوْمه إنَّ ربي وعدني ثلاثين ليلة أن ألقاه ، وأخْلِفَ هارون فيكم ، فلما فصل موسى إلى ربه زاده الله عشراً ، فكانت فتنتهم في العشر التي زادها الله »[٣] . قال سبحانه : ﴿ وَوَاعَدْنا مُوسى ثلاثِينَ ليلةً وَأَتْمَمْناها بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقاتُ رَبِّهِ أَرْبَعينَ لَيْلَةً وَقَالَ موسى لأَخيهِ هَرونَ اخلُفْني في قَوْمي وَأَصْلِحْ ولا تَتَّبِعْ سَبِيلَ المُفْسِدينَ ﴾[٤] .

---

(١) مجمع البيان ، ج ٣ ، ص ١٣٥ . وتفسير الطبري وتفسير الدر المنثور .
(٢) سورة يونس : الآية ٩٨ .
(٣) الدر المنثور ، ج ٣ ، ص ١١٥ .
(٤) سورة الأعراف : الآية ١٤٢ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذه جملة الإخبارات التي وردت في القران والتي أخبر بها الأنبياء ولم تتحقق وقد جاء نظير ذلك في الروايات الإسلامية نذكر منها :

ما روي عن المسيح عيسى بن مريم أنّه مرّ بقوم مُجْلَبين . فقال ما لهؤلاء ؟ قيل يا روح الله إنَّ فلانة بنت فلانة تُهدى إلى فلان بن فلان في ليلتها هذه .

قال : يجلبون اليوم ويبكون غداً . فقال قائل منهم : ولِمَ يا رسول الله ؟ .

قال : لأن صاحبتهم ميتة في ليلتها هذه . . . فلما أصبحوا جاؤوا فوجدوها على حالها لم يحدث بها شيء .

فقالوا يا روح الله إنَّ التي أخبرتنا أمس أنها ميتة لم تمت . فقال عيسى : يفعل الله ما يشاء فاذهبوا بنا إليها . . حتى قرعوا الباب فخرج زوجها فقال له عيسى استأذنْ لي على صاحبتك . فتخدرت ، فدخل عليها . فقال لها : ما صنعت ليلتك هذه ؟ قالت كان يعترينا سائل في كل ليلة جمعة فننيله ما يقوته إلى مثلها . وإنَّه جاءني في ليلتي هذه وأنا مشغولة بأمري وأهلي بمشاغل ، فلما سمعت مقالته قمت متنكرة حتى نلته كما كنّا ننيله .

ففي هذه اللحظة قال عيسى لها تنحي عن مجلسك . فإذا تحت ثيابها أفعى مثل جذعة عاض على ذنبه .

فقال (عليه السلام) : بما صنعتِ صرف عنكِ هذا »[1] .

ومنها ـ ما روي أنه مر يهودي بالنبي فقال : السام عليك ، فقال النبي له : وعليك .

فقال أصحابه : إنما سَلّم عليك بالموت ، فقال الموت عليك !

فقال النبي : وكذلك رددت .

---

(١) بحار الأنوار ، ج ٤ ، ص ٩٤ ، ذكرنا الرواية بتلخيص .

ثم قال (صلى الله عليه واله) لأصحابه : إنَّ هذا اليهودي يعضه أسود في قفاه فيقتله .

فذهب اليهودي فاحتطب حطباً فاحتمله ثم لم يلبث أنْ انصرف . فقال له ضعه ، فوضع الحطب : فإذا أسود في جوف الحطب عاض على عود . فقال (صلى الله عليه وآله) . يا يهودي ما عملت اليوم ؟ قال ما عملت عملاً إلّا حطبي هذا فحملته فجئت به ، وكان معي كعكتان فأكلت واحدة وتصدقت بواحدة على مسكين . فقال رسول الله : بها دفع الله عنه . وقال : إن الصدقة تدفع ميتة السوء عن الإنسان[1] .

وهناك نظائر لما مضى لا تخرج عن عدد الأصابع .

تبيين الحال في هذه الإخبارات الغيبية

يقع الكلام في هذه الملاحم والأخبار الغيبية تارة من جهة أنَّ الأنبياء كيف علموا بهذا الأمر الموقوف ، ولم يعلموا بالأمر الموقوف عليه . وأخرى أنَّ هذا الإخبار مع عدم الوقوع كيف لا يعد تكذيباً لقولهم ؟

أما الأول ، فلا شك أنَّ النبي إذا أخبر بشيء ثم حصل البداء في تحققه فلا بد أنْ يستند في إخباره إلى شيء يكون مصدراً لإخباره ومنشأً لاطلاعه . فيمكن أنْ يكون المصدر اتصاله بعالم اللوح والإثبات ، فاطلع عليه ولم يطلع على كونه معلقاً على أمر غير واقع ، لعدم إحاطة ذلك اللوح بجميع الأشياء .

كما أنه يمكن أنْ تتعلق مشيئته تعالى بإظهار ثبوت ما يمحوه ، لحكمة داعية إلى إظهاره ؛ فيلهم أو يوحي إلى نبيه مع علمه سبحانه بأنه يمحوه .

نعم ، من شملته العناية الإلٰهية واتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ تنكشف عنده الواقعيات على ما هي عليها ، وإن كان ذلك قليل كما يتفق ذلك لخاتم الأنبياء وبعض الأوصياء .

---

(١) بحار الأنوار ، ج ٤ ، ص ١١٨ .

وعلى ضوء ذلك فالحكم الذي يُوحَى إلى الأنبياء ، تارة يكون ظاهراً في الإستمرار والدوام ، مع أنه في الواقع له غاية وحَدّ يعيّنه بخطاب آخر .

وأخرى يكون ظاهراً في الجد مع أنّه لا يكون جدياً واقعاً ، بل لمجرد الإختيار والإبتلاء .

وثالثة يوحى إليهم بالإخبار بوقوع عذاب لحكمة في هذا الإخبار ، ومع ذلك لا يقع .

هذه هي الجهات التي يمكن أنْ تكون مصدراً لعلمه واطلاعه . والكل يرجع إلى وقوفه على المقتضيات وعدم وقوفه على العلة التامة . فلأجل ذلك صح له أنْ يخبر عن التقدير الأول لأجل وجود المقتضى ، ولو اطلع على العلة التامة لأخبر عن التقدير الثاني . ولا بعد في أن يُخفي تعالى على نبيه شرائط التقدير الأول وموانعه لأجل مصالح يعلمها الله سبحانه .

فقد كان هناك مصلحة في الإخبار عن تحقق ذبح إسماعيل ، ونزول العذاب إلى قوم يونس ، وكون الميقات ثلاثين يوماً ، وأنَّ العروس واليهودي يقتلان . فللّه سبحانه في إخباره وإظهاره حكم ومصالح نقف على بعضها ولا نحيط بجملتها .

هذا كله حول مصدر علم النبي في إخباره .

وأما الثاني ، وهو أنَّ إخبار النبي بشيء وعدم وقوعه يعد في نظر الناس تكذيباً للنبي . فنقول : إنَّ المغيبات التي وقع فيها البَدَاء إنما توجب معرضية الأنبياء لوصمة الكذب والتقول بالخلاف إذا لم يكن هناك قرائن تدل على صدق مقالهم ، ولذلك نرى أن عيسى (عليه السلام) لما أخبر أصحابه بأن العروس ستهلك ، برهن على صدق مقاله بإراءة الأفعى تحت مجلسها كما أنَّ النبي (صلى الله عليه وآله) برهن على صدق إخباره بهلاك اليهودي بالأمر بوضع الحطب فإذا أسود في جوف الحطب عاض على عود .

ونظيره قصة إبراهيم ، فإن في التفدية بذبح عظيم دلالة على صدق ما أخبر به الخليل من الرؤيا . كما أنَّ الحال كذلك في قصة يونس حيث أخبر عن العذاب ، وقد رأى القوم طلائعه ، فقال لهم العالم : إفزعوا إلى الله

فلعله يرحمكم ويرد العذاب عنكم ، فاخرجوا إلى المفازة ، وفرّقوا بين النساء والأولاد ، وبين سائر الحيوانات وأولادها ، ثم ابكوا وادعوا ففعلوا فصرف عنهم العذاب[1] .

وبالجملة ، إذا كانت إخبارات النبي مقترنة بالقرائن الدالة على صدق اخباره ، وأنَّ الوقوع كان حتمياً قطيعاً لولا فعل ما فعلوه ، لما عدّ ذلك تقولاً بالخلاف ، بل يعد من دلائل الرسالة .

وعلى ذلك فإخباراتهم الغيبية إما كانت على وجه التعليق في اللفظ ، كما في قصة يونس ، حيث روي أنه قال لقومه: «إنَّ العذاب مصبحكم بعد ثلاث إن لم تتوبوا »[2] . أو في اللب ، كما إذا دلت القرائن الماضية على أنَّ كلامه كان معلقاً على مشيئته سبحانه ، وكانت مشيئته سبحانه ، وكانت مشيئته معلقة على عدم صدور أمر يدفع العذاب .

وأنت إذا أحَطْت بما ذكرنا من الأمور تقف على مدى صحة ما نقله الرازي عن سليمان بن جرير من أنَّ أئمة الرافضة وضعوا القول بالبداء لشيعتهم ، فإذا قالوا سيكون لهم أمر وشوكة ثم لا يكون الأمر على ما أخبروا ، قالوا : بدا لله تعالى [3] !. وكأنَّ الرجل كان غافلاً عن تلك المعارف العليا في الكتاب والسنّة .

ونضيف أخيراً بأنَّ هذا النوع من الإخبارات التي تعد نتيجة للبَدَاء لا نفس البَدَاء ، لا تتجاوز في كلمات الأئمة عن مواضع أربعة[4] ، ذكر تفصيلها في موضعها ، فكيف يدّعي الرازي وضع ضابطة كلية ؟!

* * *

(١) مجمع البيان ، ج ٣ ، ص ١٥٣ .

(٢) مجمع البيان ، ج ٣ ، ص ١٣٥ .

(٣) نقد المحصل ، للرازي ، ص ٤٢١ .

(٤) راجع في تفسير ذلك كتاب « البداء في ضوء الكتاب والسنة » للأستاذ دام حفظه ص ١٠٧ ـ ١٠٨ .



الفصـل السـادس
العدل الإلهي وأفعال العباد

* الجبر الأشعريّ .
* الجبر الفلسفيّ .
* الجبر الماديّ .
* الإختيار المعتزليّ .
* الإختيار لدى الوجوديين .
* الإختيار في مذهب الأمر بين الأمرين .



العدل الإلهي وأفعال العباد

قد عرفت أنَّ العدل من صفاته سبحانه،وكأن هذا الوصف يقتضي البحث عن كيفية صدور أفعال العِباد منهم ، وهل هم فاعلون بالإختيار أو بالجبر والإلجاء ؟

والأول موافق لعدله سبحانه والثاني يخالفه . ولكننا أفردنا المسألة بالبحث لتشعب شقوقها وكثرة ما طرح فيها من الإشكالات وقبل الخوض في المقصود نقدم أموراً :

الأمر الأول : في كون المسألة عامة

إنَّ الوقوف على كيفية صدور فعل الإنسان منه ، وإن كان مسألة فلسفية ، باشر البحث فيها كبار المفكرين من الفلاسفة الذين يقدرون على تحليل المسائل العامة في الفلسفة الإلهية ، إلاَّ أنَّ اشتمال المسألة على خصيصة خاصة وهي صلتها بمصير الإنسان في مسيره جعلتها مسألة مطروحة أيضاً بين البسطاء والعاديين من الناس . ولأجل ذلك تغايرت فيها أفكارهم وآراؤهم .

فهذه المسألة من حيث العمومية كالمسائل الثلاث الفلسفية التي يتطلع

كل إنسان إلى حلّها سواء أقدر عليه أم لا وهي : من أين جاء ؟ ولماذا جاء ؟ وإلى أين يذهب ؟ .

ولأجل هذه الخصيصة في المسألة لا يمكن تحديد زمن تكوّن هذه المسألة في البيئات البشرية ومع ذلك فالمسألة كانت مطروحة في الفلسفة الإغريقية ، إشراقيّها ومشّائيها ، ثم تسربت إلى الأوساط الإسلامية ومنها تسربت إلى المجتمعات الغربيّة ، كغيرها من المسائل والعلوم الإسلامية .

الأمر الثاني : في الجبر بأقسامه

إن أحد شقوق هذه المسألة هو القول بالجبر ، وأنَّ الإنسان مسلوب الإختيار ، ولكن تصويره يختلف حسب نفسيات الإنسان والمِلاكات التي يجعلها محور البحث . فالإلهي القائل بالجبر ، يطرحه على نمط مغاير لما يطرحه المادي والفلسفي القائلين به . فالإلهي لا يصوّر للجبر عاملاً سوى ما يرتبط بالله سبحانه من تقديره وقضائه أو علمه الأزلي أو مشيئته القديمة المتعلقة بأفعال الإنسان[1] . والمادي بما أنه غير معتقد بهذه المبادىء يسند الجبر إلى العامل المادي وهو « الوراثة » و« التعليم » و« البيئة » ، التي تسمى بمثلث الشخصية ، وأنَّ نفسيات كل إنسان وروحياته تتكون في ظل هذه العوامل الثلاث ، وهي عوامل خارجة عن الإختيار . ومن المعلوم إنَّ فعل كل إنسان رد فعل لشخصيته وملكاته التي اختصرت فيها .

وللفلاسفة القائلين بالجبر منحى آخر فيه . فتارة يستندون إلى أنَّ الإرادة الإنسانية هي العلة التامة للفعل ، بحيث إذا حصلت في ضمير الإنسان يندفع إلى الفعل بلا مهلة وانتظار ، وبما أنَّ الإرادة ليست أمراً

---

(١) هذه ثلاثة من العوامل التي دفعت الأشاعرة إلى القول بالجبر . وهناك عامل رابع ، وهو القول يكون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه مباشرة . وعامل خامس وهو ما يبدو من القرآن الكريم من نسبة الهداية والضلالة إلى الله سبحانه وهذه هي النقاط الرئيسية لأبحاثهم في المسألة .

اختياراً ، تتسم أفعال الإنسان بسمة الجبر لانتهائها إليها .

وأخرى إلى انتهاء العلل الطولية إلى ذاته سبحانه فهو العلة التامة لتلك السلسلة ، فيكون النظام الخارجي ومنه الإنسان وفعله واجب التحقق وضروري الكون .

وثالثة إلى أن الشيء ما لم تجتمع أجزاء علته ، فلا يتحقق في الخارج ، فوجود كل شيء ومنه فعل الإنسان ضروري التحقق عند اجتماع أجزاء علته التامة . وما هو كذلك كيف يتسم بالإختيار . وإلى ذلك يشير قولهم : « الشيء ما لم يجب لم يوجد » .

فهذه مِلاكات ثلاثة للذهاب إلى الجبر عند بعض الفلاسفة .

وبذلك يتضح أنَّ القول بالجبر ينقسم إلى أقسام تبعاً للقول بمِلاكات خاصة فينقسم إلى :

١ ـ جبر إلٰهي مسند إلى علّة سماوية .

٢ ـ جبر مادي مسند إلى علل مادية .

٣ ـ جبر فلسفي مسند إلى علة نفسية وغيرها .

ولأجل ذلك يجب البحث عن كل قسم على حِدة .

الأمر الثالث ـ في الاختيار بألوانه

ومن شقوق هذه المسألة القول بالإختيار وهو ينقسم حسب انطلاق القائلين به عن مواضع مختلفة ، إلى أقسام :

١ ـ الإختيار بمعنى التفويض ، بمعنى أنه ليس لله سبحانه أي صنع في فعل العبد ، وأن ذات الإنسان وإن كانت مخلوقة لله سبحانه ، ولكن لا يمت فعله إليه بصلة ، فهو مستقل في فعله وفي إيجاده وتأثيره ، حفظاً لعدله سبحانه . فيكون الإنسان في هذه النظرية خالقاً ثانياً في مجال أفعاله ، كما أنه سبحانه خالق في سائر المجالات . وهذا مذهب « المعتزلة » .

٢ ـ الإختيار بمعنى تكوُّن الإنسان بلا لون وماهية ، وإنه مذ يرى النور يوجد بلا خصوصية ولا نفسية خاصة ، بل يكتسب الكل بإرادته وفعله ، لأنه لو ظهر على صفحة الوجود مع الخصوصية المعينة لزم كونه مجبوراً في الحياة ، وهذا هو منطق الوجوديين في الغرب .

وبذلك تقف على أنَّ المعتزلة تنطلق من مبدأ العدل ، كما أنَّ الوجوديين ينطلقون من مبدأ تكون الإنسان بلا لون ولا ماهية .

٣ ـ الإختيار بمعنى الأمر بين الأمرين لا على نحو الجبر ولا على نحو التفويض . وهذا هو موقف القرآن الكريم وأئمة أهل البيت (عليهم السلام) كما سيوافيك شرحه .

وبذلك تقف على أنَّ الجبر لا يختص بالإلهي بل يعمه والمادي ، كما أنَّ الإختيار مثله . فالإلهي والمادي تجاه هذه المسألة متساويان والإختلاف في ذلك ينطلق من الطرق التي يسلكها المستدل ، فيلزم لتوضيح البحث إفراد كل واحد من هذه المناهج عن البقية حتى يكون الباحث على بصيرة .

الأمر الرابع : الجبر على مسرح التاريخ الإسلامي

الآيات القرآنية والمأثورات التاريخية تشهد بأن فكرة الجبر كانت موجودة قبل الإسلام وقد ذكرنا بعض الآيات الدالّة على أنَّ المشركين معتقدين بذلك عند البحث عن القضاء والقَدَر .

ومن المؤسف أن يكون الإعتقاد السائد بين بعض أهل الحديث هو القول بالجبر لعلل سياسية من السلطات الغاشمة ، واحتكاكات ثقافية مشبوهة بين المستسلمين من الأحبار والرهبان ، والمسلمين . وقد وقفت على بعض النصوص في ذلك فيما مضى . وإليك ما له صلة بهذا المقام .

١ ـ نقل القاضي عبد الجبار عن أبي علي الجبّائي في كتاب (فضل الاعتزال) : « ثم حدث رأي المجبرة من معاوية لما استولى على الأمر ،

وحدث من ملوك بني أمية مثل هذا القول . فهذا الأمر الذي هو الجبر نشأ في بني أمية وملوكهم وظهر في أهل الشام ثم بقي في العامّة وعظمت الفتنة فيه »[1] .

٢ ـ وقال ابن المرتضى : « ثم حدث رأي المجبرة من معاوية وملوك بني مروان فعظمت به الفتنة »[2] .

٣ ـ وهذا معبد الجهني وهو أول من قال بنفي القدر بمعنى نفي الجبر ونشر هذه الفكرة ، فقتله الحجّاج بن يوسف الثقفي الذي تولى إمارة العراق من قبل الخليفة الأموي القاسم عبد الملك بن مروان عام ٨٠ . وقيل إنَّ الذي تولى قتله صلباً هو نفس عبد الملك بن مروان[3] .

٤ ـ وهذا غيلان الدمشقي أخذ القول بالإختيار عن مَعْبَد الجهَني ، فنشر الفكرة في دمشق فكاد عمر بن عبد العزيز أن يقتله لولا أن تراجع غيلان عن رأيه وأعلن توبته ولكنه عاد ألى هذا الكلام أيام هشام بن عبد الملك فأمر هشام بصلبه على باب دمشق ، بعد أن أمر بقطع يديه ورجليه ، عام ١٢٥[4] .

٥ ـ قال ابن الخياط : إنَّ هشام بن عبد الملك لما بلغه قول غيلان بالإختيار ، قال له : ويحك يا غيلان لقد أكثر الناس فيك فنازعنا في أمرك فإن كان حقاً أتّبعناك . فاستدعى هشام ، ميمون بن مروان ليكلمه فقال له غيلان : أشاء الله أن يعصى . فأجابه ميمون : أفعصي كارهاً ؟ فسكت غيلان . فقطع هشام بن عبد الملك يديه ورجليه[5] .

٦ ـ وجاء في رواية ابن نباتة : إنَّ عمر بن عبد العزيز لما بلغه قول

---

(١) فضل الإعتزال ، ص ١٢٢ .
(٢) البحر الزخار ، لابن المرتضى ، ج ١ ، ص ٣٩ ، س ١٧ .
(٣) الكامل لابن الأثيرج ٤ ، ص ٤٥٦ .
(٤) تاريخ الطبري ج ٥ ، ص ٥١٦ والكامل ، ج ٥ ، ص ٣٦٣ .
(٥) الانتظار لابن الخياط ، ص ١٣٩ .

غيلان بالإختيار استدعاه وقال له : ما تقول ؟

قال : أقول ما قال الله .

قال : وما قال الله ؟

قال : إنَّ الله يقول : ﴿ هل أتى عَلَى الإنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً . . . ﴾ حتى انتهى إلى قوله سبحانه : ﴿ إنَّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إمَّا شاكِراً وإمَّا كَفُوراً ﴾ .

قال له عمر بن عبد العزيز : إقرأ .

فلما بلغ إلى قوله سبحانه : ﴿ وَمَا تَشاؤون إلاَّ أَنْ يَشَاءَ الله إنَّ الله كَانَ عَليماً حَكِيماً ﴾ ، قال : يا ابن الأتانة ، تأخذ بالفرع وتدع الأصل ! ![1] .

فهذه النصوص التاريخية تفيد أولاً : إن السلطة الأموية من لدن عصر معاوية إلى آخر حكّامها كانت تروّج فكرة الجبر ، وتسوس من يقول بالإختيار بسياسة الإرهاب والقمع ، وتنكل بهم أشدّ التنكيل . والغاية من إشاعة هذه الفكرة معلومة فإنها تخلق لهم المبررات لتصرفاتهم الوحشية وانهماكهم في الملذات والشهوات واستئثارهم بالفيء ، إلى غير ذلك من جرائم الأعمال ومساوئها .

وثانياً : إنَّ معبد الجهني في العراق وتلميذه غيلان الدمشقي في الشام كانا يتبنيان فكرة الإختيار ونفي الجبر لا فكرة نفي القدر والقضاء الواردين في القرآن الكريم . والشاهد على ذلك أنَّ معبد الجُهَني دخل على الحسن البصري وقال له : يا أبا سعيد إنَّ هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما تجري أعمالنا على قضاء الله وقدره . فقال له الحسن البصري : كذب أعداء الله . انتهى . ومن المعلوم أنَّ الحسن البصري لم يكن ينكر ما جاء في الكتاب العزيز من أنَّ : ﴿ كل شَيء فَعَلُوهُ في الزُّبُرِ * وَكُلّ صَغِيرٍ وَكِبيرٍ مُسْتَطَرٌ ﴾[2] . وغير ذلك من الآيات التي مضت

---

(١) لاحظ الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، ص ١٧٤ .

(٢) سورة القمر : الآية ٥٢ ـ ٥٣ .

في الفصل الرابع ، وإنما ينكر أن يكون القضاء والقدر مبررين لطغيان الطُغاة وجرائم الطغمة الأثيمة من الحُكّام . فبالنتيجة كان معبد وأستاذه الحسن من دعاة القول بالإختيار لا من دعاة منكري القضاء والقدر . ولما كان الأمويون ، يرون أنَّ القول بالقضاء والقدر يساوق الجبر وسلب الإختيار ، اتهموا القائلين به بنفي القضاء والقدر مع أنَّ بين القول بالإختيار ونفي القدر بوناً بعيداً .

ويشهد على ذلك أيضاً أنَّ غيلان يعرب عن عقيدته في محاجته مع عمر بن عبد العزيز بالإستشهاد بقوله سبحانه : ﴿ **إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وإِمَّا كَفُوراً** ﴾ ، فالرجل كان يتبنى الإختيار ويكافح الجبر ، لا أنَّه كان ينكر ما ثبت في الكتاب والسنَّة الصحيحة . كما أنَّه في محاجته مع ميمون بن مروان أعرب عن عقيدته بقوله : « أشاءَ الله أن يعصى؟»قائلاً بأنَّه ليس هناك مشيئة سالبة للإختيار جاعلة الإنسان مشاهداً في مسرح الحياة .

وأظن أنَّ اتهام الرجلين ومن جاء بعدهما بالقدرية تارةً (نفي القضاء والقدر بالمعنى الصحيح) أو بالتفويض وأن الإنسان في غنى عن الله تعالى في أفعاله ، أخرى ، لم يكن في محله . فهؤلاء كانوا يكافحون فكرة الجبر لا نصوص الكتاب والسُّنَّة . وأما فكرة التفويض فإنما تمحضت ونضجت إثر إصرار الأمويين على الجبر ، واتخذته المعتزلة مذهباً في النصف الثاني من القرن الثاني ، وإلاَّ فالمتقدمون عليهم حتى مؤسس الإعتزال واصل بن عطاء مُبَرَّؤون عن فكرة التفويض .

فالقول بالتفويض الذي هو صورة مشوهة للإختيار ، إنَّما تولد من إصرار الأمويين والمتأثرين بهم من أهل الحديث على القول بالجبر من جهة ، وإصرار هؤلاء الأقدمين على اختيار الإنسان وحريته في مجال الحياة وإلا لم يكن من التفويض أثر في كلمات الأقدمين .

ومن الأسف أنَّ القول بالجبر قد بقي بين المسلمين بصورة خاصة حتى في المنهج الذي ابتدعه إمام الأشاعرة ، إلى العصور الحاضرة . والمنكر إنما ينكر بلسانه ولكنه موجود في المنهج الذي ينتسب إليه .





٣ ـ الضِراريّـة

ويليهم في تبنّي الجبر ، الطائفة الضِرارية[١] فقالت : بأنَّ أفعال العباد مخلوقة لله تعالى حقيقة والعبد مكتسبها . ووافقت المعتزلة بأنَّ الإستطاعة تحصل في العبد قبل الفعل[٢] .

وهذه الطائفة تسمى بالجبرية غير الخالصة أيضاً ، لإضافتها نظرية الكسب إلى أفعال العباد .

* * *

قال الشهرستاني : « الجَبْر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الربّ تعالى فالجبرية أصناف : فالجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً . والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً . وأمّا من أثبت للقدرة الحادثة أثراً ما في الفعل ، وسمى ذلك كسباً ، فليس بجبري . والمصنفون في المقالات ، عدّوا النجارية والضِرارية من الجبرية »[٣] .

ولكن الحق أنَّ إضافة نظرية الكسب من النجّارية والضِرارية ، ومن الأشاعرة تبعاً لهم لا تسمن ولا تغني من جوع ولا تخرج القائل من القول بالجبر قدر شعرة ، وإنما هو غطاء وتلبيس على القول بالجبر . وسيوافيك بحث الكسب بتفاسيره المختلفة من أئمة الأشاعرة . ويكفي في عد منهج الأشعري منهجاً جبرياً ، ما ذكره في (الإبانة) و(مقالات الإسلاميين) عند بيان عقيدة أهل السنّة التي هي عقيدته (بعد رجوعه عن الإعتزال والتحاقه بمنهج أهل الحديث) ، يقول :«وأقروا بأنه لا خالق إلاّ الله ، وأنَّ سيئات العباد يخلقها الله ، وأن أعمال العبد يخلقها الله عز وجل . وأنَّ العباد لا

---

(١) هم أصحاب ضِرار بن عمرو . وقد ظهر في أيام واصل بن عطاء ، وقد ألف قيس بن المعتمر كتاباً في الرد على ضِرار سماه : « كتاب الرّد على ضِرار » .

(٢) الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٩٠ـ ٩١ . ومقالات الإسلاميين ، ص ١٢٩ .

(٣) الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٨٥ـ ٨٦ .

يقدرون أن يخلقوا منها شيئاً »[1] .

فترى أنَّ هذه الجمل لا تفترق عمَّا ذكره الجهمية والطائفتان الأخريان ، وسيوافيك نظرية الإمام الأشعري بأدلتها وملاحظاتها .

* * *

(١) مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ٣٢١ .





مطلقة تعمّ الجميع . وإنّما الإختلاف في تفسير هذا الأصل التوحيدي فالأشاعرة بما أنهم أنكروا وجود أي تأثير ظلّي لغيره سبحانه قالوا بوجود علّة واحدة قائمة مكان جميع العلل والأسباب (المنتهية إلى الله سبحانه في منهج العليّة) ، فلا تأثير لأي موجود سوى الله سبحانه ، فهو الخالق والموجد لكل شيء ، وقد عرفت كلام الإمام الأشعري عند بيان معتقدات أهل السنّة وإليك كلامه في (الإبانة) :

قال في الباب الثاني : « إنّه لا خالق إلاّ الله ، وإنّ أعمال العبد مخلوقة لله مقدرة كما قال : ﴿ والله خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلونَ ﴾[1] . وإنّ العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً وهم يخلقون ، كما قال سبحانه : ﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ الله ﴾[2] »[3] .

قال شارح المواقف : « إنّ أفعال العباد الإختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها ، والله سبحانه أجرى عادته بأنّ يوجد في العبد قدرة واختياراً . فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما ، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً ، ومكسوباً للعبد والمراد بكسبه إيّاه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلاً له . وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري »[4] .

أقول : يقع الكلام في مقامين :

الأول : تفسير عموم قدرته تعالى لعامة الكائنات ومنها أفعال البشر وأنّه لا خالق إلاّ هو .

الثاني : تفسير حقيقة الكسب الذي تدرعت به الأشاعرة في مقابل العدلية .

---

(١) سورة الصّافات : الآية ٩٦ .

(٢) سورة فاطر : الآية ٣ .

(٣) الإبانة ، ص ٢٠ .

(٤) شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني ، ج ٨ ، ص ١٤٦ .

المقام الأول : في عموم القدرة

قد أوضحنا فيما مضى المراد من التّوحيد في الخالقية وقلنا : إنَّ المراد من أنَّه لا خالق إلّا هو ليس هو نفي التأثير عن العلل الطّولية المنتهية إليه ، كيف وقد نصّ القرآن الكريم على تأثير العلل الطبيعة في آثارها كراراً ، فيكون معنى التوحيد في الخالقية : إنَّ الخالق الأصيل غير المعتمد على شيء هو الله سبحانه وإن قيام غيره بالخلق والإيجاد بقدرته ومشيئته ولطفه وعنايته . فالكل مستمد في وجوده وفعله منه ، لا غنى لهم عنه في حال من الحالات ، ﴿ يا أيُّها النَّاسُ أنْتُمُ الفُقَراءُ إلى الله والله هُوَ الغَنِيُّ الحَمِيدُ ﴾[1] .

ونزيد هنا بياناً فلسفياً على إبطال النظرية التي تتبناها الأشاعرة .

الوجود حقيقة واحدة

إنَّ سلب وصف المؤثريّة والعليّة عن كل شيء حتى على نحو التبعية والظلية ، مضافاً إلى أنَّه مخالف للحكم الفطري الذي يجده كل إنسان في نفسه حيث يعتقد بأنَّ للأشياء وللعقاقير والنباتات آثاراً ، ولا معنى لخلقه سبحانه هذا الحكم الخاطىء والباطل في نفوسنا ـ أقول مضافاً إلى ذلك ـ إنَّ البرهان الفلسفي يرده بوضوح ، وذلكَ أنَّ حقيقة الوجود حقيقة واحدة في جميع مراتبها ، من الواجب إلى الممكن ، فالجميع يشترك في حقيقة واحدة نعبر عنها بـ « طرد العدم » . ولأجل تلك الوحدة نطلق الوجود على الجميع بمعنى واحد ، ولو كانت حقيقته في الواجب مباينة لحقيقته في الممكن لوجب أن يكون لفظ الوجود مشتركاً لفظياً بينهما ، وأن يطلق على الواجب بملاك آخر .

فإذا كانت حقيقة الوجود بين عامة المراتب حقيقة واحدة ، فإذا ثبت التأثير لمرتبة عليا منه ، يجب أن يكون ثابتاً للمراتب الدنيا أيضاً لكن حسب ما يناسب شأنها ، فإنَّ حقيقة الوجود ـ حسب الفرض ـ موجودة في جميع

---

(١) سورة فاطر : الآية ١٥ .





الفطرة والحقيقة ، فإذا قيس إليهما يتصف بالقبح ، فالإتعاب والقبح لا يحتاجان إلى فاعل سوى موجد الإيمان والكفر .

والعجب أنَّ الأشعري يعترف بالحسن والقبح العقليين هنا مع أنَّ منهجه فيهما غير ذلك كما وقفت عليه في محله .

الدليل الثاني : لا شك أنَّ الحركة الإضطرارية مخلوقة لله سبحانه . وما هو المِلاك لإسنادها إلى الله ، هو المِلاك في حركة الإكتساب (الحركة الإختيارية) . فما دلّ على أنَّ حركة الإضطرار مخلوقة لله تعالى ، يجب به القضاء على أنَّ حركة الإكتساب مخلوقة لله تعالى ، وذلك لوحدة ملاكهما ، وهو الحدوث[1] .

يلاحظ عليه ، إنَّ اشتراكهما في الملاك لا ينتج إلاَّ أنَّ للحركة الإكتسابية أيضاً محدِثاً ، وأمَّا وحدة محدثيهما وأن محدِث الأولى هو نفس محدِث الثانية ، فلا يدل عليه البرهان ، لأن نسبة الحركة الإضطرارية إلى الله وسلبها عن الإنسان لأجل خروجها عن اختياره وإرادته ، فتنسب إلى الله سبحانه . وأمَّا الحركة الإكتسابية فهي واقعة في إطار اختيار الإنسان وإرادته فلا وجه لمقايسة إحداهما بالأخرى .

نعم ، لو قال أحد بمقالة الأشعري ، وأنَّ القدرة الحادثة في العبد غير مؤثرة في وجود الفعل ، كان له أن يسند الحركتين إلى الله سبحانه . ولكنه أوَّلَ الكلام والإستناد إلى ذلك الأصل أشبه بكون المدعى نفس الدليل .

ثم إنَّ المتأخرين من الأشاعرة ، كالرازي في (مُحَصّله)، والإيجي في (مواقفه) ، والتفتازاني في (شرح مقاصده) ، والقوشجي في (شرحه على التجريد) ، بحثوا عن المسألة (خلق الأعمال) تحت عنوان عموم قدرته سبحانه لكل شيء وأن كل موجود واقع بقدرته ، ولأجل إكمال البحث نأتي ببعض ما ذكروه من الأدلة .

---

(١) اللمع ، ص ٧٤ - ٧٥ ، والدليل منقول بالمعنى .

الدليل الثالث ـ لو كان العبد موجداً لأفعال نفسه ، لكان عالماً بتفصيل أفعاله وهذا معنى قوله سبحانه : ﴿ **أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ** ﴾[1] . وبما أنَّ الإنسان غير عالم بتفاصيل أفعاله بشهادة أنا نقصد الحركة من المبدأ إلى المنتهى ، ولا نقصد جزئيات تلك الحركة ، وجب القطع بأنَّ العبد غير موجد لها[2] .

يلاحظ عليه : إنَّ الفاعل لو كان قاصداً للفعل بالتفصيل ،:يوجده به ، ولو كان قاصداً بالإجمال يوجده كذلك ، فصانع شربة كيميائية من عدة عناصر مختلفة يقصد إدخال كل عنصر فيها على وجه التفصيل ، فيلزمه العلم بها تفصيلاً ، والقائم بالأكل والتكلم يقصد أصل الفعل على وجه التفصيل ، ويقصد مضغ كل حبة أو التكلم بكل حرف وكلمة إجمالاً ، فيلزمه العلم بهما على وجه الإجمال .

الدليل الرابع ـ لو كانت قدرة العبد صالحة للإيجاد ، فلو اختلفت القدرتان في المتعلق ، مثل ما إذا أراد تعالى تسكين جسم وأراد العبد تحريكه ، فإما أن يقع المرادان ، وهو محال . أو لا يقع واحد منهما وهو أيضاً محال ، لاستلزامه ارتفاع النقيضين . أو يقع أحدهما دون الآخر وهو أيضاً محال ، لأن وقوع أحدهما ليس أولى من وقوع الآخر لأن الله تعالى وإن كان قادراً على ما لا نهاية له والعبد ليس كذلك إلاَّ أنَّ ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرة الله وقدرة العبد[3] .

يلاحظ عليه : إننا نختار الشقّ الآخر أي وقوع مراد الله دون مراد العبد لأنَّ قدرة الله في الصورة المفروضة ، قدرة فعلية تامة في التأثير وقدرة العبد قدرة ممنوعة ، ومن شرائط القدرة الفعلية أن لا تكون ممنوعة من ناحية قدرة بالغة كاملة . فتعلق قدرته سبحانه وإرادته على الحركة تكون مانعة عن

---

(١) سورة الملك : الآية ١٤ .

(٢) الأربعون للرازي ، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢ وشرح التجريد للقوشجي ص ٤٤٧ .

(٣) الأربعون للرازي ، ص ٢٣٢ .





النظرية حتى تخرج عن الجبرية الخالصة التي تتبناها الجهمية . والحافز لإضافة هذا الأمر ليس إلاَّ الخروج عن مضيق الجبر إلى فسيح الإختيار لكن مع الإلتزام بالأصل الثابت عندهم أعني كونه سبحانه خالقاً « لكل شيء مباشرة وبلا واسطة » . والمهم هو الوقوف على حقيقة هذه النظرية ، فقد اضطربت عبارات القوم في تفسيرها إلى حدّ صارت من الألغاز حتى قال الشاعر فيها :

مما يُقَال وَلا حقيقَة عِنْدَهُ معقـولة تـدنـو إلى الأفهـام
الكَسْبُ عند الأشعريّ ، والحَالُ عند البَهْشَمِي ، وطَفْرَةُ النَّظَّام[1]

وها نحن نأتي فيما يلي بنصوصهم في المقام :

أ ـ الكسب : وقوع الشيء من المكتسب له بقوة مُحْدَثة

إنَّ جماعة من الأشاعرة فسّروا الكسب بتأثير قدرة العبد المحدثة في الفعل ويظهر هذا التفسير من عدة :

منهم : الشيخ الأشعري حيث يقول عند إبداء الفرق بين الحركة الإضطرارية والحركة الإكتسابية : « لما كانت القدرة موجودة في الحركة الثانية وجب أن يكون كسباً ، لأن حقيقة الكسب هو أنَّ الشيء وقع من المكتسب له بقُوة مُحْدَثَة »[2] .

ومنهم : المحقق التفتازاني حيث يقول في شرح (العقائد النَسَفيّة) : «فإن قيل : لا معنى لكون العبد فاعلاً بالإختيار إلاّ كونه موجداً لأفعاله بالقصد والإرادة ، وقد سبق أنَّ الله تعالى مستقل بخلق الأفعال وإيجادها ، ومعلوم إنَّ المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين .

---

(١) القضاء والقدر لعبد الكريم الخطيب المصري ، ص ١٨٥ .

(٢) اللمع ، ص ٧٦ . ولا يخفى أنَّ ما نسبه إليه صاحب (شرح المواقف) في المقام وإن كان أوفق بمنهج الأشعري لكنه ينافي ما ذكره الشيخ في (اللمع) . وقد ذكرنا كلام الشارح في صدر البحث فلاحظ .

قلنا : لا كلام في قوة هذا الكلام ومتانته ، إلاّ أنه لما ثبت (من جانب) بالبرهان أنَّ الخالق هو الله تعالى وثبت (من جانب آخر) بالضرورة أنَّ لقـدرة العبد وإرادته مدخلاً في بعض الأفعال كحركة اليد دون البعض كحركة الإرتعاش ، إحتجنا في التفصي عن هذا المضيق إلى القول بأنَّ الله تعالى خالق والعبد كاسب »[1] .

يلاحظ عليه : إنه بعد لم يخرج عن هذا المضيق بل قال بأصلين متعارضين ، فإذا ثبت بالبرهان أنّه لا خالق إلاّ هو تعالى ، وفسّرت خالقيته العامة بكونه فاعلاً مباشراً لكل فعل ، لم يبق لتأثير قدرة العبد مجال . فالقول بالأصلين جمع بين المتعارضين .

وبعبارة ثانية ، إنَّ الخلق بتمام معنى الكلمة ، إذا كان راجعاً إليه ولا تصح نسبته إلى غيره كيف يكون للقوة المحدثة في العبد تأثير ، فلو كان لها تأثير يكون الفعل مخلوقاً للعبد أيضاً لا لله وحده .

وباختصار ، لو كانت القدرتان في عرض واحد ، فإنه يستلزم اجتماع القدرتين على مقدور واحد . ولو كانت قدرة العبد في طول قدرة الله سبحانه ، يلزم كون الفعل مخلوقاً للعبد أيضاً ، وهم يفرون من نسبة الخلق والإيجاد إلى غير الله سبحانه .

ومنهم : القاضي الباقلاني فقال : « قد قام الدليل على أنَّ القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد ، لكن ليست الأفعال أو وجوهها واعتباراتها تقتصر على جهة الحدوث فقط ، بل ها هنا وجوه أخر هي وراء الحدوث » . ثم ذكر عدّة من الجهات والإعتبارات ، وقال : « إنَّ الإنسان يفرّق فرقاً ضرورياً بين قولنا : « أوجد » ، وقولنا : « صلى » و« صام » و « قعد » و« قام » . وكما لا يجوز أن تضاف إلى الباري تعالى جهة ما يضاف إلى العبد فكذلك لا يجوز أن تضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى ، فإذا جاز لكم إثبات

(١) شرح العقائد النسفية ، ص ١١٥ .

صفتين هما حالتان ، جاز لي إثبات حالة هي متعلق القدرة الحادثة ، ومن قال هي حالة مجهولة ، فبيّنا بقدر الإمكان جهتها ،وعرّفنا أيّ شيء هي ، ومثّلناها كيف هي »[1] .

وحاصل كلامه : إنَّ للقدرة الحادثة تأثيراً في حدوث العناوين والخصوصيات التي هي مِلاك الثواب والعقاب ، وهذه العناوين وليدة قدرة العبد. مثلاً : وجود الفعل مخلوق لله سبحانه لكن تعنونه بعنوان الصوم والصلاة والأكل والشرب راجع إلى العبد والقدرة الحادثة فيه .

يلاحظ عليه : إنَّ هذه العناوين والجهات لا تخلو من صورتين:

إمَّا أن تكون من الأمور الوجودية فعندئذٍ تكون مخلوقة لله سبحانه حسب الأصل المسلم .

وإمَّا أن تكون من الأمور العدمية ، فعندئذٍ لا يكون للكسب واقعية خارجية بل يكون أمراً ذهنياً غنياً عن الإيجاد والقدرة ، فكيف تؤثر القدرة فيه ، وكيف يكون مِلاكاً للثواب والعقاب .

وباختصار : إنَّ واقعية الكسب إمَّا واقعية خارجية متحققة ، فحينئذٍ يكون (الكسب) مخلوقاً لله تعالى ولا يكون للعبد نصيب في الفعل ، أو لا تكون له تلك الواقعية بل يكون أمراً وهمياً وذهنياً فحينئذٍ لا يكون العبد مصدراً لشيء حتى يُثاب أو يُعاقَب .

ب ـ الكسب : إيجاده سبحانه الفعل مقارناً لإرادة العبد وقدرته.

يظهر من بعض أئمة الأشاعرة أنَّ المراد من الكسب هو قيامه سبحانه بإيجاد الفعل مقارناً لإرادة العبد وقدرته من دون أن يكون لقدرة العبد تأثير . وهذا يظهر من جماعة :

منهم : الغزالي وهو من مشاهير الأشاعرة في أواخر القرن الخامس

---

(١) الملل والنّحل ، ج ١ ، ص ٩٧ ـ ٩٨ .

وأوائل السادس قال في (الاقتصاد) ما هذا حاصله : « إنما الحق إثبات القدرتين ، على فعل واحد ، والقول بمقدور منسوب إلى قادرين ، فلا يبقى إلَّا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد ، وهذا إنما يبعد إذا كان تعلق القدرتين على وجه واحد ، فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلقهما فتوارد القدرتين المتعلقتين على شيء واحد غير محال » .

ثم حاول بيان تغاير الجهتين ، فلاحظ[1] .

ومنهم ، الفاضل القوشجي حيث قال : « والمراد بكسبه إياه ، مقارنته لقدرته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له »[2] .

يلاحظ عليهما : إنَّ دور العبد في أفعاله على هذا التقرير ليس إلَّا دور المقارنة ، فعند حدوث القدرة والإرادة في العبد يقوم سبحانه بخلق الفعل ، ومن المعلـوم أنَّ تحقق الفعل من الله مقارناً لقدرته ، لا يصحح نسبة الفعل إلى العبد. ومعه كيف يتحمل مسؤوليته إذ لم يكن لقدرة العبد تأثير في وقوعه ، وعندئذٍ تكون الحركة الإختيارية كالحركة الجبرية .

والحق أنَّ الأشاعرة مع أنهم مالوا يميناً وشمالاً في توضيح الكسب لم يأتوا بعبارة واضحة مقنِعَة. ولأجل ذلك نرى أنَّ التفتازاني يعترف بقصور العبارات عن تفهيم العبارات حيث يقول : « إن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسبٌ ، وإيجاد الله تعالى عقيب ذلك خلقٌ ، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين ، فالفعل مقدور لله بجهة الإيجاد ومقدور العبد بجهة الكسب ، وهذا القدر من المعنى ضروري ، وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والإختيار[3] .

---

(١) الإقتصاد في الإعتقاد ، ص٤٧ ، طبعة البابي الحلبي بمصر .
(٢) شرح التجريد له ، ص ٤٤٥ .
(٣) شرح العقائد النسفية ، ص١١٧ .

يلاحظ عليه أمران :

١ ـ إن مراده من الصرف هو توجه قدرة العبد إلى الفعل ، فمجرد توجهها إلي الفعل وإن لم يكن دخيلاً في وجود الفعل ، كسب . ومن المعلوم أنَّ صرف التوجه لا يعدو عن نية الفعل فكما أنَّها لا تؤثر في المسؤولية إذا نوى هو وقام الآخر به ، فهكذا في المقام .

٢ ـ إنَّ الشيخ التفتازاني يعترف بعجزه عن تفسير الكسب .

وهناك كلام متين للقاضي عبد الجبار نأتي بنصه قال : « إنَّ فساد المذهب يعلم بأحد طريقين :

أحدهما : أن يتبين فساده بالدليل .

الثاني : أن يتبين أنَّه غير معقول في نفسه .

والمقام (الكسب) من قبيل الثاني فإذا تبين أنَّه غير معقول في نفسه كفيت نفسك مؤونة الكلام عليه ، لأن الكلام على ما لا يعقل لا يمكن . والذي يبين لك صحة ما نقوله أنَّه لو كان معقولاً لكان يجب أن يعقله مخالف المُجبرة في ذلك من الزيدية والمعتزلة والخوارج والإمامية ، فإن دواعيهم متوفرة وحرصهم شديد في البحث عن هذا المعنى . فلما لم يوجد في واحد من هذه الطوائف على اختلاف مذاهبهم ، وتنائي ديارهم ، وتباعد أوطانهم ، وطول مجادلتهم في هذه المسألة من ادعى أنه عقل هذا المعني أو ظنه أو توهمه ، دل على أنَّ ذلك مما لا يمكن اعتقاده والإخبار عنه البتّة . ومما يدل على أنَّ الكسب غير معقول هو أنَّه لو كان معقولاً لوجب ـ كما عقله أهل اللغة وعبروا عنه ـ أن يعقله غيرهم من أهل اللغات وأن يضعوا له عبارة تنبي عن معناه . فلما لم يوجد شيء من اللغات ما يفيد هذه الفائدة دل على أنه غير معقول »[1] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٦ .

إنكار الكسب من محققي الأشاعرة

الأشاعرة وإن أصرّوا على نظرية الكسب إلاّ أنّ هناك رجالاً منهم أدركوا جفاف النظرية ومضاعفاتها السيئة ، فنقضوا ما أبرموه وأجهروا بالحقيقة . ونخص بالذكر منهم رجالاً ثلاثة :

الأول : إمام الحرمين أبو المعالي الجُوَيْني (ت ٤٧٨) ، فقد صرّح بتأثير قدرة العباد في أفعالهم ، وأنّ قدرتهم تنتهي إلى قدرة الله سبحانه ، وأنّ عالم الكون مجموعة من الأسباب والمسببات ، وكل سبب يستمد من سببه المقدم عليه ، وفي الوقت نفسه يستمد ذاك السبب من آخر ، إلى أن يصل ألى الله سبحانه وهو الخالق للأسباب ومسبباتها المستغني على الإطلاق »[١] .

الثاني : الشيخ الشعراني (ت ٩٧٣) وهو من أقطاب الحديث والكلام في القرن العاشر فقد وافق إمام الحرمين في هذا المجال ، وقال من زعم أنه لا عمل للعبد فقد عاند ، فإن القدرة الحادثة إذا لم يكن لها أثر فوجودها وعدمها سواء .

ومن زعم أنه مستبد بالعمل فقد أشرك ، فلا بد أنه مضطر على الإختيار[٢] .

الثالث : الشيخ محمد عبده (ت ١٣٢٣) فقد خالف الرأي العام عند الأشاعرة وصرّح بتأثير قدرة العبد في فعله ولم يبال في ذلك باعتراض رجال الأزهر الذين كانوا يُكَفّرون من قال بالعلّة الطبيعية أو بمطلق العلّة غيره سبحانه ويرددون في ألسنتهم قول القائل :

ومن يَقُلْ بالطَّبْعِ أو بالعِلَّة   فذاك كُفْرٌ عند أهل المِلَّة

---

(١) لاحظ نص كلامه في الملل والنحل ، ج ١ ص ٩٨ ـ ٩٩ وهو بشكل أدق خيرة الحكماء والإمامية جمعاء .

(٢) اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الأكابر ، للشعراني ، ص ١٣٩ ـ ١٤١ .

قال الإمام عبده في كلام طويل : منهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق وهو غرور ظاهر[١] .

ومنهم من قال بالجبر وصرّح به ومنهم من قال به وتبرأ من إسمه[٢] وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف وإبطال لحكم العقل البديهي ، وهو عماد الإيمان .

ودعوى أنَّ الإعتقاد بكسب العبد لأفعاله[٣] يؤدي إلى الإشراك بالله ـ وهو الظلم العظيم ـ دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنَّة . فالإشراك اعتقاد أنَّ لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة ، وأنَّ لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين . . . »[٤] .

وقد وقف مفتي الديار المصرية على هذا النوع من التكفير عن طريق اطّلاعه على نهج البلاغة للإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) واتّصاله بالسيد المجاهد جمال الدين الأسدآبادي ، فقد كان لهما الأثر البالغ في بناء شخصيته الفكرية والفلسفية والاجتماعية والسياسة .

بقيت هنا آراء غير قيّمة لبعض الأشاعرة في تفسير الكسب لا يهمنا ذكرها[٥] .

* * *

---

(١) يريد المعتزلة .

(٢) يريد الأشاعرة .

(٣) يريد من الكسب ، الإيجاد والخلق لا الكسب المصطلح عند الأشاعرة كما هو واضح لمن لاحظ كلامه .

(٤) رسالة التوحيد ، ص ٥٩ ـ ٦٢ .

(٥) راجع في الوقوف عليها ، « أبحاث في الملل والنحل » الجزء الثاني ، ص ١٤٠ ـ ١٥٨ .

القرآن وخلق الأعمال

قد عرفت الأدلة العقلية التي أقامتها الأشاعرة على مسألة خلق أعمال العباد بقدرة العباد وحدها ، ولكن للقوم أدّلة سمعية نشير إلى بعضها . فقد استدل الشيخ الأشعري عليها في كتاب (الإبانة) بآيتين :

الآية الأولى : قوله سبحانه : ﴿ أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ * والله خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[1] .

يلاحظ على الإستدلال أمران :

أ ـ إنَّ الإستدلال مبني على كون « ما » في كلامه سبحانه ، مصدرية وإن معنى الآية : « والله خَلَقَكُمْ وَعَمَلَكُمْ » . ولكن الظاهر أن « ما » موصولة بقرينة قوله ﴿ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴾ ، والمراد من الموصول هناك الأصنام والأوثان ، ووحدة السياق تقتضي كون « ما » في الآية الثانية موصولة أيضاً ، فيكون معنى الآية : « أتعبدون الأصنام التي تنحتونها والله خلقكم أيها العبدة والأصنام التي تعملونها » . وتتم الحجة على المشركين بأنهم ومعبوداتهم مخلوقات الله سبحانه ، فلا وجه لترك عبادة الخالق وعبادة المخلوق .

وأمّا إذا قلنا بكون « ما » مصدرية ، فتفقد الآية الثانية صلتها بالأولى ويكون مفاد الآيتين : « أتعبدون الأصنام التي تنحتونها والله خلقكم أيها العبدة وخلق أعمالكم وأفعالكم »،والحال أنّه ليس لعملهم صلة بعبادة ما ينحتونه .

ب ـ إنّه لو كانت « ما » مصدرية لتمت الحجة على غير صالح الخليل ولانقلبت عليه ، إذ عندئذٍ ينفتح لهم باب العذر بحجة أنّه لو كان الله سبحانه هو الخالق لأعمالنا فلماذا توبخنا وتندد بعبادتنا إيَّاهم .

الآية الثانية : قوله سبحانه : ﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ الله يَرْزُقُكُمْ مِنَ

(١) سورة الصافات : الآيتان ٩٥ ـ ٩٦ .

السَّماءِ والأَرْضِ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ فَأَنّى تُؤْفَكُونَ ﴾[1] .

يلاحظ عليه : إنَّ الآيات الدّالة على حصر الخالقية بالله سبحانه كثيرة في القرآن الكريم[2] .

لكن المهم هو الوقوف على ما تهدف إليه الآيات فإن لهذا القسم منها احتمالين لا يتعين أي منهما إلاَّ باعتضاده بالآيات الأُخر ، ودونك الإحتمالين :

أ ـ حصر الخلق والإيجاد على وجه الإطلاق بالله سبحانه ونفيه عن غيره بتاتاً على وجه الإستقلال والتبعية وهذا ما تتبناه الأشاعرة .

ويَرُدّه ما مضى من الآيات الكثيرة الدَّالة على أنَّ للعلل الطبيعية دوراً في عالم الوجود بإذن الله سبحانه[3] .

ب ـ إنَّ الخالقية المستقلة النابعة من الذات غير المعتمدة على شيء منحصرة بالله سبحانه ، ولكن غيره يقوم بأمر الخلق والإيجاد بمشيئته وإرادته ، والكل جنود لله سبحانه . ويدل على هذه النظرية الآيات التي تثبت للموجودات تأثيـراً وللإنسان دوراً في أفعاله .

ونزيد هنا بياناً مضافاً إلى ما مرّ في التوحيد في الخالقية : إنَّ الآيات الواردة حول أفعال الإنسان على قسمين ؛ قسم يعد الإنسان عاملاً فاعلاً لأفعاله ، وقسم ينسب قسماً من الأفعال إلى الإنسان . فمن القسم الأول قوله سبحانه : ﴿ وَقُلِ اعمَلُوا فَسَيَرى الله عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ والمُؤْمِنُونَ ﴾[4] . وقوله سبحانه : ﴿ وَأَطِيعُوا الله وأَطِيعُوا الرَّسولَ ولا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾[5] . وقوله سبحانه : ﴿ وأَنْ لَيْس لِلإنسانِ إلاَّ ما سَعَى وأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ

---

(١) سورة فاطر : الآية ٣ .

(٢) لاحظ الأنعام / ١٠١ ـ ١٠٢ . والحشر / ٢٤ . والأعراف / ٥٤ .

(٣) لاحظ بحث التّوحيد في الخالقية المتقدم .

(٤) سورة التوبة : الآية ١٠٥ .

(٥) سورة محمد : الآية ٣٣ .

يُرى ﴾[1] .

وأمّا القسم الثاني : فحدّث عنه ولا حرج ، فقد نسب في الذكر الحكيم كثيراً من الأفعال إلى الإنسان كالجهاد ، والإنفاق ، والإحسان ، والسرقة ، والتطفيف ، والكذب وغير ذلك من صالح الأعمال ورديها .

فعل واحد ينسب إلى الله وإلى العبد معاً

هناك قسم ثالث من الآيات ينسب الفعل الواحد إلى نفسه سبحانه ، وإلى عبده في ضمن آيتين أو آية واحدة .

١ ـ يقول سبحانه : ﴿ إنَّ الله هُوَ الرَّزاقُ ذُو القُوَّةِ المَتِينُ ﴾[2] . فيخصّ الرَّازقية بنفسه بشهادة تقدم الضمير المنفصل « هو » . وفي الوقت نفسه يأمر الإنسان بالقيام بالرزق بالنسبة إلى من تحت يده ويقول : ﴿ ولا تُؤْتُوا السُفَهاءَ أمْوالَكُمُ التي جَعَلَ الله لَكُمْ قِياماً وارْزُقُوهمْ فيها واكْسُوهُمْ وقُولُوا لَهُمْ قَولاً مَعْرُوفاً ﴾[3] .

٢ ـ يقول سبحانه : ﴿ أفَرأيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴾[4] . فيخص الزارعية بنفسه وذلك معلوم من سياق الآيات . وفي الوقت نفسه يعد الإنسان زارعاً ويقول : ﴿ كَزَرْعٍ أخْرَجَ شَطْئَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ . . ﴾[5] . فكيف تجتمع هذه التوسعة مع الحصر السابق .

٣ ـ يقول سبحانه : ﴿ كَتَبَ الله لأَغْلِبَنَّ أنَا وَرُسُلي ﴾[6] .

---

(١) سورة النجم : الآية ٣٩ .
(٢) سورة الذاريات : الآية ٥٨ .
(٣) سورة النساء : الآية ٥ .
(٤) سورة الواقعة : الآيتان ٦٣ ـ ٦٤ .
(٥) سورة الفتح : الآية ٢٩ .
(٦) سورة المجادلة : الآية ٢١ .

فينسب الفعل الواحد وهو الغلبة في وقت واحد إلى نفسه ورسله .

٤ ـ يقول سبحانه : ﴿ إِنْ تَنْصُروا الله يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ ﴾[١] . فيعد نفسه ناصراً وفي الوقت نفسه يعد المؤمنين ناصرين أيضاً .

٥ ـ يقول سبحانه : ﴿ وإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْني فَتَنْفُخُ فيها فَتَكُونُ طَيْراً بِإِذْني وَتُبْرِءُ الأَكْمَهَ وَالأَبْرَصَ بِإِذْني ، وإِذْ تُخْرِجُ المَوْتى بِإِذْني ﴾[٢] . ترى أنّه سبحانه ينسب أمر الخلق إلى رسوله بصراحه ، حتى أنّ الرسول يصف نفسه به ويقول ﴿ إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ ﴾[٣] . ومع ذلك إنّ القرآن الكريم يخصّ الخالقية بالله سبحانه في كثير من الآيات التي تعرفت عليها ، ولا يحصل الجمع بين هذه الآيات إلاّ بالقول بأنّ الخالقية النابعة من الذات غير المعتمدة على شيء تختص به سبحانه ، ومثله سائر الأفعال من الرزق والزرع والغلبة والنصرة ، فالكل بالمعنى السابق مختص به سبحانه لا يعدوه ، لأنها من خصائص الواجب ولا يتصف بها الممكن. وأمّا الفعل المعتمد على الواجب المستمد منه فهو من شأن العبد يقوم به بإقدار منه سبحانه وإذن . ولأجل ذلك يكرر سبحانه لفظة « بإذني » أو « بإذن الله » في الآيات المتقدمة وهذا واضح لمن عرف الفباء القرآن . والأشعري ومن تبعه قصروا النظر على قسم واحد ، وغفلوا عن القسم الآخر ، ولا يقف على ذلك إلاّ من فسّر الآيات تفسيراً موضوعياً[٤] .

* * *

(١) سورة محمد : الآية ١٠ .
(٢) سورة المائدة : الآية ١١٠ .
(٣) سورة آل عمران : الآية ٤٩ .
(٤) المراد من التفسير الموضوعي هو جمع الآيات الواردة حول موضوع ما ، ثم عرض بعضها على البعض الآخر ، حتى يتبين المراد والمفهوم . وهذا نمط وطراز حديث من التفسير أبدعه شيخنا الأستاذ العلامة جعفر السبحاني وخرج منه أجزاء خمسة بإسم « مفاهيم القرآن » .

الأصل الثاني :
علمه الأزلي المتعلق بأفعال العباد

هذا هو الأصل الثاني الذي اعتمد عليه اتباع الإمام الأشعري . وبيانه : إنَّ ما علم الله عدمه من أفعال العباد فهو ممتنع الصدور عن العبد ، وإلّا جاز انقلاب العلم جهلاً . وما علم الله وجوده من أفعاله ، فهو واجب الصدور عن العبد ، وإلّا جاز ذلك الإنقلاب ، ولا مخرج عنهما لفعل العبد . فيبطل الإختيار إذ لا قدرة على الواجب ، والممتنع .

وكأن هذا الإستدلال ، إستدلال نقضي على القائلين بالإختيار . ولأجل ذلك يقول المستدل بعد نقله : « إن ما ذكرنا يبطل التكليف لابتنائه على القدرة والإختيار ، فما لزم القائلين بمسألة خلق الأعمال فقد لزم غيرهم لأجل اعتقادهم بعلمه الأزلي المتعلق بالأشياء » حتى أنّ الإمام الرازي ذكر هذا الدليل متبجحاً بقوله : « ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً إلا بالتزام مذهب هشام وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها »[1] .

أقول : يلاحظ عليه : مضافاً إلى أنَّ ما نسبه إلى هشام بن الحكم أمر غير ثابت ولم يقل به بعد انتمائه إلى الإمام الصادق (عليه السلام) : إنَّ الإجابة عن هذا الإستدلال واضحة جداً ، وإنَّ زعم الرازي أنَّ الثقلين لا يقدرون على حلّ عقدته ، وهي كما أوضحناه عند البحث عن القضاء والقدر أنَّ علمه الأزلي لم يتعلق على صدور كل فعل عن فاعله على وجه الإطلاق ، بل تعلق علمه بصدور كل فعل عن فاعله حسب الخصوصيات الموجودة فيه . وعلى ضوء ذلك تعلق علمه الأزلي بصدور الحرارة من النار على وجه الجبر ، بلا شعور ولا اختيـار ، كما تعلق علمه الأزلي بصدور الرعشة من المرتعش على وجه الجبر عالماً بلا اختيار ، ولكن تعلق علمه سبحانه بصدور فعل الإنسان الإختياري منه بقيد الإختيار والحرية . فتعلق علمه بوجود

(١) شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ٢٥٥ .

الإنسان وكونه فاعلاً مختاراً ، وأنَّ كل فعل منه يصدر اختياراً ، ومثل هذا العلم يؤكد الإختيار ويدفع الجبر عن ساحة الإنسان ، كما أوضحناه فيما مضى[1] .

وفي المقام كلمات للمحققين أوردناها في ملحق خاص ، فلاحظ[2] .

* * *

الأصـل الثالث :

إرادته الأزلية المتعلقة بأفعال العباد

هذا هو الأصل الثالث الذي اعتمد عليه الأشاعرة ، قالوا : ما أراد الله وجوده من أفعال العباد وقع قطعاً ، وما أراد الله عدمه منها لم يقع قطعاً ، فلا قدرة له على شيء منهما[3] .

يلاحظ عليه : إنَّ هذا الإستدلال نفس الإستدلال السابق لكن بتبديل العلم بالإرادة ، فيظهر الجواب عنه مما قدمناه من الجواب عن سابقه . وبما أنَّ هذا البحث مما كثر النقاش فيه من جهات أُخرى نفيض القول فيه حسب ما يسعه المقام ، فيقع البحث في جهات :

الجهة الأولى : هل إرادته سبحانه نفس علمه بالأصلح أو شيء آخر ؟ . قد أوضحنا الحال فيه عند البحث في الصّفات الثبوتّية وقلنا إنَّ الإرادة صفة كمال لا يمكن سلبها عن الذات بما هي كمال ، وهي غير العلم . نعم ، الإرادة المتجددة الحادثة المتدرجة الوجود ، لا تليق بساحته سبحانه ، وإنما اللائق بها كمال الإرادة متجردة عن وصمة الحدوث والتدريج وإن لم نعرف حقيقتها .

الجهة الثانية : على القول بأنَّ إرادته غير علمه وقع الكلام في شمول

---

(١) راجع في توضيح الجواب بحث القضاء والقدر .

(٢) لاحظ الملحق الثاني في آخر الكتاب .

(٣) شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ١٥٦ .

إرادته سبحانه لأفعال الإنسان ، أو أنَّ أفعاله خارجة عن إطار الإرادة الإلٰهية . فالمعتزلة على الثاني ـ حفظاً لاختيار الإنسان وتجنباً عن القول بالجبر ـ والأشاعرة على الأول لكن بالإلتزام بتعلق إرادته سبحانه على أفعال البشر من غير واسطة كما هو الحال في غير الأفعال .

وأمَّا الإمامية فقد اختلفت آراؤهم ، فيظهر من الشيخ الصدوق سعة إرادته سبحانه لأفعال العباد ، لكن بوجه مجمل لا يعلم كنه مراده منه . وذهب الشيخ المفيد إلى خلافه وقال : « إنَّ الله تعالى لا يريد إلاَّ ما حسن من الأفعال ولا يشاء إلا الجميل من الأعمال ولا يريد القبائح ولا يشاء الفواحش ، تعالى الله عمَّا يقول المبطلون علواً كبيراً . قال الله تعالىٰ : ﴿ **وما الله يُريدُ ظُلْماً لِلعِباد** ﴾ وقال : ﴿ **يُريدُ الله بِكُمُ اليُسْرَ ولا يُريد بِكُمُ العُسْرَ** ﴾ . . » إلى أن قال : « فلو كان سبحانه مريداً لمعاصيهم لنافى ذلك التخفيف واليُسْر لهم ، فكتاب الله شاهد على ضد ما ذهب إليه الضالون المفترون على الله الكذب »[1] .

وقد صارت هذه المسألة مائزة بين الأشاعرة والمعتزلة واتَّخذ كل من الفريقين نتيجة رأيه شعاراً لمنهجه . ولأجل ذلك لما دخل القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥) دار الصاحب بن عباد فرأى فيه أبا إسحاق الإسفرائيني الأشعري (ت ٤١٣) ، قال القاضي : « سبحان من تنزَّه عن الفحشاء » (يريد بذلك أنَّ القول بسعة إرادته لأفعال الإنسان يستلزم أنَّه أراد الفحشاء) . فأجابه أبو إسحاق بقوله : « سبحان من لا يجري في ملكه إلاَّ ما يشاء » (مريداً بذلك أنَّ القول بوقوع أفعال العباد بلا مشيئة منه سبحانه يستلزم القول بوجود أشياء في سلطانه ومملكته خارجة عن مشيئته)[2] .

وعلى كل تقدير ، فالحق تعلُّق إرادته بكل ما يوجد في الكون من دون فرق بين فعل الإنسان وغيره ، ولا يقع في ملكه إلاَّ ما يشاء ولكن لا على

---

(١) تصحيح الإعتقاد ص ١٦ بتلخيص .

(٢) شرح المقاصد ، ج ٢ ، ص ١٤٥ .

الوجه الذي ذهبت إليه الأشاعرة من أنَّ ما يدخل في الوجود فهو بإرادته تعالى من غير واسطة سواء أكان من الأمور القائمة بذاتها أو التابعة لها من الأفعال بلا واسطة . فإنه رأي زائف ، لما دللنا عليه من أنَّ نظام الوجود ، نظام الأسباب والمسببات وأنَّه لا تتعلق إرادته سبحانه على خلق شيء بلا توسيط أسبابه وعلله وقد عرفت البرهان الفلسفي على ذلك والآيات القرآنية(١) .

فالأشاعرة وإن أصابوا في القول بسعة الإرادة لكنهم أخطأوا في جعل متعلقها نفس الفعل بلا واسطة ، ولا يترتب على ذلك سوى الجبر الذي يتبنونه . بل الحق تعلق إرادته على جميع الكائنات لكن عن طريق صدورها عن أسبابها وعللها . فإنَّ القول بخروج أفعال العباد عن حيطة إرادته سبحانه لغاية تنزيهه تعالى عن وصمة القبائح والشرور يستلزم القول بإثبات الشركاء لله سبحانه بالحقيقة ، لأنه يمثل الإنسان خالقاً لأفعاله مستقلاً في إيجادها ، وهو كما قال صدر المتألهين : « أشنع من مذهب من جعل الأصنام والكواكب شفعاء عند الله ويلزمهم أنَّ ما أراد ملك الملوك لا يوجد في ملكه ، وأنَّ ما كرهه يكون موجوداً فيه وذلك نقصان شنيع ، وقصور شديد في السلطنة والملكوت تعالى القيوم عن ذلك علوّاً كبيراً »(٢) .

ولكنَّا ، نعذّر الطائفتين ، فإحداهما تعلقت فكرتها بتنزيهه سبحانه فلم تَرَ بُدّاً من القول بعدم سعة إرادته لأفعال العباد والأُخرى أرادت توحيده وتنزيهه من الشرك والثنويّة فلم تر بدأ من القول بسعة إرادته .

والحق إمكان الجمع بين التنزيه والتوحيد بالبيان التالي :

الجهة الثالثة ـ إنَّ القول بسعة إرادته سبحانه يبتني على مقدمات ثابتة :

١ ـ سعة قدرته وخالقيته سبحانه ، وأنَّ كل ما في صفحة الكون من

---

(١) لاحظ ما ذكرناه عند البحث عن نظرية خلق الأعمال حيث قلنا بأنَّ حقيقة الوجود حقيقة واحدة وهو يقتضي أن يكون التأثير ملازماً له في جميع المراتب . ولاحظ الآيات التي ذكرناها بعده .

(٢) الأسفار ، ج ٦ ، ص ٣٧٠ .

دقيق وجليل ، وذات وفعل ، مخلوق لله سبحانه على البيان الذي سمعت .

٢ ـ إنَّ الوجُود الإمكاني وجود فقير قائم بالواجب غير مستغن عنه في شأن من شؤونه لا في ذاته ولا في فعله ، وإنَّ غناء فعَل الإنسان عن الواجب يستلزم خروجه عن حد الإمكان وانقلابه موجوداً واجباً ، وهذا خلف فما في الكون يجب أن يكون منتهياً إلى الواجب قائماً به قيام المعنى الحرفي بالإسمي . فالقول باستقلال الإنسان في فعله أشبه بمقالة الثنوية .

٣ ـ إرادته سبحانه نفس ذاته ، فهو علم كله وقدرة كله ، وحياة كله ، وإرادة كله ، وإن لم يتحقق لنا ، كنه إرادته .

ففي ضوء هذه الأصول الثلاثة تثبت سعة إرادته بوضوح ولا يحتاج إلى التأكيد والتبيين .

هذا حال الدلائل العقلية ، وهناك آيات في الذكر الحكيم تؤيد عموم إرادته :

١ ـ يقول سبحانه : ﴿ **وَما تَشاؤُون إلاَّ أَنْ يَشاءَ الله رَبُّ العالَمِينَ** ﴾[1] .

٢ ـ ويقول سبحانه : ﴿ **وَما كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إلاَّ بِإذْنِ الله** ﴾[2] . والآية وإن كانت ناظرة إلى ظاهرة خاصة وهي الإيمان ، ولكنها تؤدي ضابطة كلية في جميع الظواهر .

٣ ـ ويقول سبحانه : ﴿ **ما قَطَعْتُمْ مِن لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُموها قَائِمَةً على أُصولِها فَبِإذْنِ الله ولِيُخْزِيَ الفاسِقِينَ** ﴾[4] . وهذه الآية قرينة على أنَّ الآية السابقة كنفس هذه الآية بصدد إعطاء الضابطة ، وإنْ كان البحث فيهما في إطار الإيمان وقطع اللينات أو تركها .

---

(١) سورة التكوير : الآية ٢٩ .
(٢) سورة يونس : الآية ١٠٠ .
(٣) سورة الحشر : الآية ٥ .

وهناك آيات بهذا المضمون تركنا إيرادها[1] .

هذا ما يرشدنا إليه الذكر الحكيم ، وعليه تضافرت أحاديث أئمة أهل البيت .

١ ـ روى الصدوق في توحيده بسنده عن حفص بن قرط عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : « من زعم أنَّ الله تعالى يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله ، ومن زعم أنَّ الخير والشر بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه ، ومن زعم أنَّ المعاصي من غير قوة الله ، فقد كذب على الله ، ومن كذب على الله أدخله النَّار »[2] .

٢ ـ روى البرقي في محاسنه عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « إنَّ الله أكرم من أن يكلف النَّاس ما لايطيقون والله أعزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد »[3] .

٣ ـ وروى عن حمزة بن حمران قال : قلت له : « إنَّا نقول إنَّ الله لم يكلف العباد إلَّا ما آتاهم ، وكل شيء لا يطيقونه فهو عنهم موضوع ، ولا يكون إلَّا ما شاء الله ، وقضى ، وقدّر ، وأراد . فقال : والله إنَّ هذا لديني ودين آبائي »[4] .

٤ ـ وروى الصدوق عن البزنطي أنَّه قال لأبي الحسن الرضا (عليه السلام) : « إنَّ أصحابنا بعضهم يقولون بالجبر وبعضهم بالإستطاعة فقال لي : أكتب : قال الله تبارك وتعالى : يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبقوتي أديت إليَّ فرائضي ، وبنعمتي قويت على

(١) راجع البقرة / ٢٤٩ و٢٥١ ، الأعراف / ٥٨ ، الأنفال / ٦٦ ، آل عمران / ٤٩ ، النّساء / ٦٤ وغيرها .
(٢) توحيد الصدوق باب نفي الجبر والتفويض ، الحديث ٢ ، ص ٣٥٩ .
(٣) بحار الأنوار ، ج ٥ كتاب العدل والمعاد ، الحديث ٦٤ ، ص ٤١ .
(٤) المصدر السابق الحديث ٦٥ ، ص ٤١ .

معصيتي ، جعلتك سميعاً بصيراً قوياً »[1] . الحديث .

والبرهان العقلي وآيات الذكر الحكيم وأحاديث العترة الطاهرة أثبتت سعة إرادته ، وإنَّما الكلام في أنَّ القول بسعة الإرادة لا ينافي اختيار العبد وحريته ، وهذا يبين في الجهة التالية :

الجهة الرابعة ـ في أنَّ سعة إرادته لأفعال الإنسان لا يستلزم الجبر ، وذلك لأن إرادته لم تتعلق على صدور فعل الإنسان منه سبحانه مباشرة وبلا واسطة ، بل تعلقت على صدور كل فعل من علّته بالخصوصيات التي اكتنفتها .

مثلاً تعلقت إرادته سبحانه على أن تكون النار مبدأً للحرارة بلا شعور وإرادة ، كما تعلقت إرادته على صدور الرعشة من المرتعش مع العلم ولكن لا بإرادة واختيار ، وهكذا تعلقت إرادته في مجال الأفعال الإختيارية للإنسان على صدورها منه مع الخصوصيات الموجودة فيه المكتنفة به من العلم والإختيار وسائر الأمور النفسانية .

وصفحة الوجود الإمكاني مليئة بالأسباب والمسببات المنتهية إليه سبحانه فمثل هذه الإرادة المتعلقة على صدور فعل الإنسان منه بقدرته المحدثة واختياره الفطري تؤكد الإختيار ولا تسلبه منه .

ومع ذلك كله ليس فعل الإنسان فعلاً أجنبياً عنه سبحانه غير مربوط به ، كيف وهو بحوله وقوّته يقوم ويقعد ويتحرك ويسكن . ففعل الإنسان مع كونه فعله بالحقيقة دون المجاز ، فعل الله أيضاً بالحقيقة فكل حول يفعل به الإنسان فهوحوله ، وكل قوة يعمل بها فهي قوته .

قال العلاَّمة الطباطبائي : « إنَّ الإرادة الإلهية تعلقت بالفعل بجميع شؤونه وخصوصياته الوجودية ، ومنها ارتباطه بعلله وشرائط وجوده ، وبعبارة أخرى تعلقت الإرادة الإلهية بالفعل الصادر من زيد مثلاً لا مطلقاً ، بل من

---

(١) التوحيد ، باب المشيئة والإرادة ، الحديث ٦ ، ص ٣٣٨ . ونظيره الحديث ١٠ و ١٣ .





تعالى أراد أفعال العبد لأجل أنَّه أراد اختياره وحريته . فسعة المشيئة لفعل العبد وإن هذا الفعل كان ظلماً وبغياً ، لا يُحْدِث في ساحته سبحانه وصمة عيب أو شين . لأن المسؤول عن تحقق القبيح هو العبد الذي صرف هواه في البغي بدلاً من العدل .

ولعلك لو وقفت على ما سنذكره عند البحث عن الأمر بين الأمرين لسهل عليك تصديق ذلك .

ثم إنَّ لصَدْرِ المُتَأَلِّهين وتلاميذ منهجه وأستاذه السيد المحقق الداماد أجوبة أخرى مذكورة في كتابه فلاحظها[١] .

* * *

الأصل الرابع

لزوم الفعل مع المرجِّح الخارج عن اختياره

هذا هو الأصل الرابع الذي اعتمد عليه الأشاعرة ، وحاصله إنَّ العبد لو كان قادراً لكان ترجيحه لأحد الطرفين إمَّا لا لمرجح (أي بلا علَّة) فيلزم انسداد باب إثبات الصانع ، وإمَّا لمرجَّح ، فإن كان من العبد تسلسل وإن كان من الله تعالى فعند حصول ذلك المرجِّح يجب الفعل ، وعند عدمه يمتنع فلا يكون مقدوراً[٢] .

وتوضيحه على ما في المواقف وشرحه : إنَّ العبد لو كان موجداً لفعله بقدرته فلا بدّ من أن يتمكن من فعله وتركه ، وإلاَّ لم يكن قادراً عليه ، إذ القادر من يتمكن من كلا الطرفين . وعلى هذا يتوقف ترجيح فعله على تركه ، على مرجح (علّة)، وإلاَّ فلو وقع أحد الطرفين بلا مرجح يلزم وقوع أحد الجائزين بلا سبب وهو محال ، فإذا توقف وجود الفعل على المرجح ، فهذا المرجح إمَّا أن يكون من العبد باختياره أو من غيره ، فعلى الأول يلزم التسلسل لأنَّا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عن العبد فيتوقف صدوره

---

(١) الأسفار ، ج ٦. الفصل الثاني عشر ، ص ٣٧٩ ـ ٣٩٥ .

(٢) إرشاد الطالبين ، ص ٥٦٥ .

إلى مرجح ثان وهكذا . وعلى الثاني يكون الفعل عند ذلك المرجح واجب الصدور عن العبد بحيث يمتنع تخلفه عنه ، وإلاَّ فلو لم يكن الفعل مع ذلك المرجح واجب الصدور ، وجاز وقوع الطرف الآخر ، يلزم أن يكون تخصيص أحد الطرفين بالتحقق دون الآخر بلا دليل . فيجب أن يكون أحد الطرفين مع المرجح واجد الصدور ومعه يكون اضطرارياً لا إختيارياً[1] .

يلاحظ عليه : إنَّ كل ممكن يكون الوجود والعدم بالنسبة إليه متساويان ، ويتوقف خروج الممكن عن أحد الطرفين إلى علّة تامة تجعله واجباً وتجعل الطرف الآخر ممتنعاً . وإلاَّ فلو كان ـ مع وجود العلّة التامّة وقوع الطرف الآخر ممكناً للزم خروج الممكن عن مركز التساوي إلى أحد الطرفين بلا سبب وعلّة وقد برهن الحكماء على قاعدتهم : « الشيء ما لم يجب لم يوجد » ، بما ذكرناه . وبذلك يظهر : إنَّ التعبيرات الواردة في الإستدلال تعبيرات غير فنّية ، فإنَّ وقوع الممكن لا يتوقف على وجود المرجح مع إمكان وجود الآخر ، بل يتوقف على وجود علّة تامة تجعل أحد الطرفين ضروري التحقق والآخر ممتنعه .

إذا عرفت هذا فنقول : إنَّ صدور الفعل من الإنسان يتوقف على مقدمات ومبادىء ومعدّات كتصور الشيء والتصديق بفائدته والإشتياق إلى تحصيله وغير ذلك من المبادىء النفسانية والخارجية ممَّا لا يمكن حصره . فربما تكون هناك العشرات من المقدمات تؤثر في صدور الفعل عن الإنسان سواء التفت إليها الإسان أو لا . ولكن هذه المقدمات لا تكفي في تحقق الفعل وصدوره منه إلاَّ بحصول الإرادة النفسانية التي يندفع بها الإنسان نحو الفعل، ومعها يكون أحد الطرفين واجب التحقق والطرف الآخر ممتنعه. والمرجح الذي تلهج به الأشاعرة مبهم ليس شيئاً وراء تلك الإرادة التي إذا انضمت إلى المبادىء المتقدمة عليها تخرج الفعل عن حد الإمكان إلى حد الوجوب وتضفي على الطرف الآخر صبغة الإمتناع . وليس ذلك المرجح

---

(١) شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ١٤٩ ـ ١٥٠ بتلخيص وتصرّف .





تشكيكات أُخرى للأشاعرة

هذا هو المهم من الأصول التي اعتمد عليها الأشاعرة في إثبات الجبر وسلب الإختيار ولهم هناك تشكيكات واهية لا تستحق أن يطلق عليها إسم الإستدلال نكتفي بذكر أمرين منهـا :

الأول : التكليف واقع بمعرفة الله تعالى إجماعاً ، فإن كان التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل ، وهو محال . وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلِّف وصفاته المحتاج إليه في صحة التكليف منه ، غافل عن التكليف . وتكليف الغافل تكليف بالمحال[1] .

يلاحظ عليه : إنَّ البحث في كون الإنسان مختاراً أو مجبوراً ، وليس البحث في جواز التكليف بالمحال وما ذكر من الإستدلال راجع إلى الأول دون الثاني هذا أولاً .

وثانياً : إنَّ التكليف بالمعرفة تكليف عقلي لا شرعي ، ويكفي في التكليف العقلي التوجه الإجمالي إلى أنَّ هناك منعماً يجب معرفته ومعرفة صفاته وأفعاله حتى يكون شكراً في مقابل نعمه ، أو يجب معرفته دفعاً للضرر المحتمل على التقريرين في بيان لزوم معرفة الباري في مسلك المتكلمين . ويكفي في حكم العقل التوجه الإجمالي لا التفصيلي . وعلى ذلك فنحن نختار الشقّ الأول من الإستدلال ولكن لا بمعنى المعرفة التفصيلية حتى

= وأنت تعلم أن هذا الجواب يمكن أن يكون رافعاً للشبهة الثانية أعني وجوب الفعل عند وجوب العلّة ، ولا يكون قالعاً لما نحن فيه من الإشكال لأن كلام الأشاعرة مركز على أن هذا الداعي يوجد في النفس لا من جانب الإنسان بل من جانبه سبحانه ومعه يكون الفعل واجباً ضرورياً خارجاً عن الإختيار ، فالقول بأنَّ الفعل واجب بالنظر إلى الداعي وهو لا ينافي القدرة والإمكان بالنظر إلى نفس الفعل ، لا يرتبط بالإشكال . نعم يمكن أن تكون عبارة المحقق جواباً نقضياً عن استدلال الأشاعرة ببيان أن ما ذكرتموه من الدليل في حق الإنسان قائم في حقه سبحانه حرفاً بحرف كما نوّه به العلاّمة في (كشف المراد) وأوضحه شارح (المواقف) فلاحظهما . وقد خلط شيخنا المظفر في تقرير استدلال الأشاعرة ، بين الدليلين . فلاحظ (دلائل الصـدق) ، ج ١ ، ص ٥١١ .

(١) شرح المواقف، ج ٢٨ ، ص ١٥٧ .

يكون تحصيلاً للحاصل ، بل المعرفة الإجمالية الباعثة على التفصيلية منها .

الثاني : إنَّ أبا لهب أُمِر بأن يؤمن دائماً وهو ممتنع لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن . والإيمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ، وممَّا جاء به أنَّه لا يؤمن . فيكون هو في حال لزوم إيمانه على الإستمرار مأموراً بأن يؤمن بأنَّه لا يؤمن ، ويصدّق بأنه لا يصدق . وإيمانه المشتمل على ما ذكر محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب . فإذا كان المكلف به محالاً ، لم يكن للتكليف به فائدة[1] .

يلاحظ عليه : إنَّ الإيمان هو التصديق الإجمالي بأنَّ ما جاء به النبي حق . وهذا كاف في عد الإنسان مؤمناً . ولا يشترط في تحقق الإيمان التصديق التفصيلي بكل واحد مما جاء به النبي . وعلى ضوء هذا كان أبو لهب مأموراً بالتصديق الإجمالي وهو توحيده سبحانه والإعتقاد بأنَّ رسالة ابن أخيه من الله سبحانه . وهذا أمر ممكن لكل أحد وقد كان في وسعه أيضاً ولكنه لم يؤمن به وأمَّا التصديق التفصيلي بكل ما جاء في القرآن ومنه أنَّ أبا لهب لا يؤمن بتاتاً وأنَّ النار مثواه فلم يكن ممَّا يجب الإيمان به حتى يلزم منه التناقض .

إلى هنا تمَّ إيراد جملة من تشكيكات الأشاعرة الواردة في مجال الأفعال الإختيارية ولا حاجة إلى الإسهاب أزيد من هذا وفيما ذكرناه غنى وكفاية لمن أراد الحق وابتغاه .

نعم استدلت الأشاعرة بالآيات المصرّحة بأنَّ الهداية والإضلال والختم من جانبه سبحانه وسنعقد له فصلاً خاصاً عند البحث عن مذهب الحق . وهو الأمر بين الأمرين .

* * *

---

(١) شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ١٥٧ .





وبعبارة ثانية : إذا كان هناك ما يقتضي وجوده ، فإمّا أن يقتضي وجوبه أيضاً أو لا ، فعلى الأول فقد وجب وجوده ، وتثبت القاعدة ، وعلى الثاني يعود السؤال بأنه إذا كان تطرق العدم أمراً ممكناً جائزاً ، فلماذا اتصف بالوجود دون العدم مع انفتاح طريق كل منهما ، إذ المفروض أنَّ العلّة ما اقتضت وجوبه ولم تسد باب العدم على وجه القطع والبت ، بل كان باب كل مفتوحاً على الشيء وإنْ ترجّح جانب الوجود ، ولكنه لم يمتنع بعـدُ الجانب الآخر ، والأولوية العارضة لجانب الوجود غير كافية إذ المفروض أنَّ طريق العدم معها بعد مفتوح ، ومع ذلك اتصف بالوجود ولم يتصف بالعدم . وعندئذٍ ، ينطرح السؤال التالي :

لماذا تحقق هذا ولم يتحقق ذاك ؟ ولأجل ذلك ذهب الحكماء إلى أنَّ وجود الشيء رهن سد باب العدم على وجه القطع والبت واتصافه بالوجود على وجه الوجوب حتى ينقطع السؤال بأنه لم اتصف بهذا دون ذاك .

هذا برهان القاعدة ، ورتب عليها القول بالجبر ، لأن فعل العبد لا يصدر منه إلاَّ بالوجوب ، والوجوب ينافي الإختيار .

يلاحظ عليه : إنَّ القاعدة قاعدة متقنة لا غبار عليها غير أنَّ استنتاج الجبر من القاعدة أمر عجيب ، لأنها لا تعطي أزيد من أنَّ المعلول إنما يتحقق بالإيجاب والإلزام ، وأمَّا كون الفاعل ، فاعلاً موجباً (بالفتح) ومجبوراً فلا يستفاد منها .

توضيح ذلك : إنَّ الفاعل لو كان فاعلاً طبيعياً غير شاعر ولا مختار ، أو شاعراً غير مختار ، يصدر الفعل منه بالوجوب مع امتناع العدم ويكون الفعل واجباً والفاعل موجَباً (بالفتح) . وأمَّا إذا كان الفاعل مدركاً ومختاراً ، فصدور الفعل منه يتوقف على اتّصاف فعله بالوجوب ، والعامل الذي يضفي هذا الوصف على المعلول هو نفس الفاعل ، فهو باختياره وحريته يوصل الفعل إلى حد يكون صدوره عنه على نحو الوجوب واللزوم . فعندئذٍ يكون الفاعل المدرك المختار فاعلاً موجباً أي معطياً الوجوب لفعله ومَنْ هو كذلك

لا يتصف هو ولا فعله بالجبر . فالإستنتاج نبع من المغالطة بين الفاعل الموجَب والفاعل الموجِب ، وهو أحد أقسام المغالطة[1] .

الدليل الثاني ـ الإرادة ليست اختيارية

هذا الدليل الذي لجأ إليه الجبريون من الحكماء ، هو المزلقة الكبرى ، والداهية العظمى في المقام ولقد زلّت في نقده وتحليله أقدام الكثير من الباحثين ، ولا عتب علينا لو أسهبنا البحث فيه ، فنقول :

قال المستدل : إنَّ كل فعل إختياري بالإرادة ، ولكنها ليست أمراً إختيارياً وإلاّ لزم أن تكون مسبوقة بإرادة أُخرى ، وينقل الكلام إليها ، فإمَّا أن تقف السلسلة فيلزم الجبر في الإرادة النهائية وإمَّا أن لا تقف فيلزم التسلسل .

وبعبارة ثانية : إنَّ الفعل الإختياري ما كان مسبوقاً بـالإرادة ، وأمَّا نفسها ، فلا تكون كذلك ، لأنا نتقل الكلام إلى الثانية منها فهل هي كذلك أو لا ؟ وعلى الثاني يثبت كونها غير اختيارية لعدم سبق إرادة عليها ، وعدم نشوئها من إرادة أُخرى . وعلى الأول ينقل الكلام إليها مثل الأولى فإما أن يتوقف في إرادة غير مسبوقة ، أو يتسلسل . والثاني محال . فيثبت الأول .

وقد نقل صدر المتألهين هذا الإشكال عن المعلّم الثاني الفارابي حيث قال في نصوصه : « إن ظن ظان أنّه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء ، استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه بعدما لم يكن أو غير حادث ؟ فإن كان غير حادث فيه لزم أن يعجبه ذلك الإختيار منذ أول وجوده ، ولزم أن يكون مطبوعاً على ذلك الإختيار لا ينفك عنه ، وإن كان حادثاً ـ ولكل حادث محدث ـ

---

(1) إن للمغالطة أقساماً كثيرة ربما تناهز الثلاثة عشر قسماً ، ومنها هذا القسم الوارد في هذا البحث . لاحظ قسم المغالطة في شرح المنظومة للحكيم السبزواري (ص ١٠٥ ـ قسم المنطق) حيث يقول :

أنواعها ثلاثة عشر كما   قد ضبطوها من كلام القُدَما





تكون مسبوقة بالإرادة أو لا ، فعلى الأول يلزم عدم كونها أفعالاً إختيارية وإن كانت أفعالاً إرادية ، وذلك لأن الإرادة السابقة على تلك المبادىء إرادة غير إختيارية وغير مسبوقة بإرادة أخرى ، وإلاّ ينقل الكلام إليها ويلزم التسلسل . وعلى الثاني يلزم عدم كونها فعلاً إرادياً للنفس أيضاً ، بل تكون أفعالاً صادرة عن النفس بلا إرادة .

الجواب الثالث : ما ذكره شيخ المشايخ العلامة الحائري وحاصله . إنّ ما اشتهر من أنّ الإرادة لا تتعلق بها الإرادة ولا تكون مسبوقة بأخرى أمر غير صحيح بل تتحقق الإرادة لمصلحة في نفسها .

قال : « الدليل على ذلك هو الوجدان لأنّا نرى إمكان أن يقصد الإنسان البقاء في المكان الخاص عشرة أيام بملاحظة أنّ صحة الصوم والصلاة تامة تتوقف على القصد المذكور ، مع العلم بعدم كون هذا الأثر مرتباً على نفس البقاء واقعاً فتتعلق بالإرادة ، إرادة »[1] .

يلاحظ عليه : إنّه لا يقلع الإشكال أيضاً ، إذ غايته كون الإرادة الأولى إختيارية لسبقها بإرادة ثانية وأمّا الإرادة الثانية فهي بعد باقية على صفة غير الإختيارية ، لأنّ الميزان في الفعل الإختياري حسب معايير القوم كونه مسبوقاً بالإرادة فلو سلمت هذه القاعدة لصارت الإرادة الثانية غير إختيارية .

الجواب الرابع : ما ذكره العلامة الطباطبائي في ميزانه وحاصله : إنّ الحوادث بالنسبة إلى علتها التامة واجبة الوجود ، وبالنسبة إلى أجزاء عللها ممكنة الوجود ، فهذا هو المِلاك في أعمال الإنسان وأفعاله فلها نسبتان : نسبة إلى علّتها التامة ونسبة إلى أجزائها ، فالنسبة الأولى ضرورية وجوبية ، والنسبة الثانية نسبة ممكنة . وكل فعل من الأفعال ضروري الوجود بملاحظة علله التامة وممكن بملاحظة أجزاء علته[2] .

---

(١) الدُرَر للشيخ عبد الكريم الحائري مؤسس الحوزة العلمية في قم (ت ١٢٧٤ ـ م ١٣٥٥) ، ج ٢ ، ص ١٥ .

(٢) الميزان في تفسير القرآن ، ج ١ ، ص ٩٩ .

وبما إنَّ الإرادة ليست علّة تامة للفعل ، تكون نسبة الفعل إليها نسبة الإمكان لا نسبة الوجوب .

يلاحظ عليه : بنفس ما لوحظ على كلام صدر المتألهين إذ المفروض أنَّ ما وراء الإرادة أمر خارج عن الإختيار . فإذا كانت الإرادة مثله في الخروج عن الإختيار فلا يتصف الفعل بالإختيار ولا الإرادة به . وما ذكره مجرّد اصطلاح إذ لا شك أنَّ نسبة الفعل إلى أجزاء العلّة التامة نسبة ضرورية وإلى بعضها إمكانية ولكنه لا يشفي العليل ولا يروي الغليل ، إذ البحث في أنّ مدار إختيارية الفعل هو الإرادة ، والإرادة ليست إختيارية لأنها تطرأ على النفس في ظل عوامل خاصة من نفسية وغيرها ، فالنسبتان المذكورتان لا تدفعان الإشكال .

نعم قد ذكر في ذيل كلامه هنا وفي موضع آخر من تفسيره[1] كلاماً حاصله : إنَّ إرادته سبحانه لم تتعلق بصدور الفعل عن الإنسان بأي نحو اتفق وإنما تعلقت بالفعل بجميع شؤونه وخصوصياته ومنها أنها فعل اختياري صادر من فاعل كذا في زمان كذا إلى آخر ما أفاده . فهو جواب عن إشكال آخر تقدم عند البحث عن الجبر الأشعري[2] وليس هذا جواباً عن الإشكال المطروح في المقام . .

الجواب الخامس : ما أجاب به السيد المحقق الخوئي (دام ظله) في محاضراته في كلام مفصل نأخذ المهم منه ، وحاصله : منع كون الإرادة علّة تامة للفعل بل الفعل على الرغم من وجوده وتحققه يكون تحت اختيار النفس وسلطانها ولو كانت الإرادة علّة تامة لحركة العضلات ومؤثرة فيها لم يكن للنفس تلك السلطنة ، ولكانت عاجزة عن التأثر فيها مع فرض وجودها . .

ثم قال : إنَّ الميزان في الفعل الإختياري ما أوجدته النفس باختيارها وإعمال القدرة والسلطنة المعبر عنها بالإختيار وقد خلق الله النفس الإنسانية

---

(١) لاحظ الميزان ، ج ١١ ، ص ٢١ .
(٢) لاحظ الأصل الثالث من أصول الأشاعرة .

واجدةٌ لهذه السلطنة والقدرة وهي ذاتية لها ، وثابتة في صميم ذاتها ، ولأجل هذه السلطنة تخضع العضلات لها ، وتنقاد في حركاتها ، فلا تحتاج النفس في إعمالها لتلك السلطنة والقدرة إلى إعمال سلطنة »[1] .

يلاحظ عليه أولاً : إنَّ الإصرار على أنَّ الفعل بعد الإرادة تحت اختيار النفس وسلطانها وأنَّ الإرادة ليست علّة تامة لصدور الفعل، إصرار غير لازم ، إذ يكفي في ذلك إثبات كون الإرادة أمراً إختيارياً وإن كان صدور الفعل بعدها أمراً إلزامياً . فالذي يجب التركيز عليه هو الأول (الإرادة فعل اختياري للنفس) لا الثاني (كون الفعل بعد الإرادة ممكن الصدور لا واجبه) وسيوافيك توضيحه في الجواب المُختار .

وثانياً : إنَّ القاعدة الفلسفية القائلة بأنَّ (الشيء ما لم يجب لم يوجد) غير قابلة للتخصيص ، فكما هي تعم الأفعال الطبيعية ، فهكذا تعم الأفعال النفسانية . والمِلاك في الجميع واحد ، وهو أنَّ صدور الفعل يتوقف على سد باب العدم على الشيء ومع سدّه يتصف الفعل بالوجوب ولا يبقى لوصف الإمكان مجال كما أوضحناه .

وثالثاً : إنَّ أعمال السلطنة والقدرة ، فعل من أفعال النفس . فما هو المِلاك لكونها اختيارية ؟ ، اللازم التركيز عليه بوجه واضح ، وما جاء في كلامه لا يزيد عن إشارات إلى البرهان وسيوافيك تفصيله .

الجواب السادس : ما أفاده السيد الأستاذ الإمام الخميني (دام ظله) بتوضيح وتحرير منا : وحاصله : إنَّ الكبرى ممنوعة وهي جعل مِلاك الفعل الإختياري كونه مسبوقاً بالإرادة حتى تخرج الإرادة عن إطار الفعل الإختياري ، بل المناط في اختيارية الفعل سواء أكان فعلاً جوارحياً أو جوانحياً كونه صادراً عن فاعل مختار بالذات ، غير مجبور في صميم ذاته ، ولا مضطر في حاق وجوده ، بل الإختيار مخمور في ذاته وواقع حقيقته ،

---

(١) المحاضرات ، ج ١ ، ص ٥٩ ـ ٦٠ وقد أخذنا موضع الحاجة منه .

والإنسان من مصاديق تلك الضابطة في أفعاله الإختيارية[1] .

وإليك بيانه : إنَّ ما يصدر من الإنسان من الأفعال على قسمين ، قسم منه يصدر عن طريق الآلات والأسباب الجسمانية كالخياطة والبناء ، وهذا القسم من الفعل يكون مسبوقاً بالتصور والتصديق والشوق إلى الفعل والعزم والجزم الذي يلازم تحريك العضلات نحو المراد . وهذا ما يسمى بالأفعال الجوارحية .

وقسم يصدر منه بلا آلة بل بخلاقية منها ، وهذا كالأجوبة التي تصدر من العالم النحوي الذي له ملكة علم النحو عند السؤال عن مسائله . فإنَّ هذه الأجوبة تصدر واحدة بعد الأخرى لا بتصور ولا بتصديق ولا بشوق ولا بعزم سابق على الأجوبة . وليس صدور تلك الأجوبة عن النفس كصدور الأفعال الجوارحية من الأكل والشرب مسبوقة بمبادئها ، بل هي تظهر في لوح النفس وتصدر عنها بدون هذه التفاصيل .

وهذه الأجوبة التي تعد صوراً علمية ، موجودة للنفس مخلوقة لها ، خلقاً إختيارياً بحيث لو شاء ترك ، مع أنها ليست مسبوقة بالإرادة ولا بمبادئها ، بل كفى في كونها اختيارية كون النفس « فاعلاً مختاراً بالذات » بحيث تكون حقيقتها كونها مختارة ، وكونها مختارة نفس حقيقتها .

وبذلك يظهر أن وِزان الإرادة بالنسبة إلى النفس وزان الصور العلمية . فكما أنَّ صدور الصور العلمية لا يتوقف على المبادىء السابقة ، فكذلك ظهور الإرادة في الضمير .

وكما أنَّ ظهور تلك الأجوبة ، ظهور إختياري لدى النفس ، فكذلك الإرادة ، وليس مناط اختياريتها سبق الإرادة ، لما عرفت من عدم كونها مسبوقة بها ، بل المِلاك في اختياريتها كون النفس فاعلاً مختاراً بالذات وليس الإختيار مفصولاً عن ذاتها وهويتها .

---

(١) لبّ الأثر في الجبر والقَدَر ، تقرير لدرس السيد الإمام بقلم الأُستاذ دام ظله ، مخطوط .

وإن شئت فاستوضح الحال بأفعاله سبحانه ، فإنها كلها اختيارية لكن لا بمعنى كونها مسبوقة بالإرادة التفصيلية الجزئية الحادثة لكونه سبحانه منزّهاً عن مثل هذه الإرادة ، وقد عرفت أنَّ حقيقة إرادته وواقع كونه مريداً هو كونه فاعلاً مختاراً بالذات ، فلأجل ذلك تصبح أفعاله سبحانه في ظل هذا الإختيار الذاتي ، أفعالاً إختيارية والنفس الإنسانية في خلاقيتها بالنسبة إلى الصور العلمية والإرادة التفصيلية مثال للواجب سبحانه ، ﴿ وَلله المَثَلُ الأعْلى وَهُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ ﴾[1] .

وما اشتهر من أنَّ ملاك الفعل الإختياري السبق بالإرادة، فإنما هو ناظر إلى الأفعال الجوارحية الصادرة من الإنسان عن طريق الأسباب والآلات ولا يعم كل فعل إختياري .

ويمكن أن يقال إنَّ تعريف الفعل الإختياري بسبق الإرادة من قبيل جعل ما بالعرض مكان ما بالذات ، بل المِلاك في كونه فعلاً إختيارياً للإنسان هو انتهاء الفعل إلى فاعل مختار بالذات ، وصدوره عنه بالإرادة . غير أنَّا لتسهيل الأمر على الطلّاب نتوافق على هذا التعريف في مورد الأفعال الجوارحية لا مطلقاً .

إلى هنا خرجنا بهذه النتائج :

١ ـ إنَّ الأفعال النفسانية تصدر عن النفس لا بإرادة مسبقة بل يكفي في صدورها الإختيار الذاتي الثابت للنفس .

٢ ـ إنَّ هذه الأفعال كما هي غير مسبوقة بالإرادة غير مسبوقة بمبادئها أيضاً ، فليس قبل صدورها تصوّر ولا تصديق ولا شوق ولا عزم ولا جزم .

٣ ـ إنَّ الأفعال القلبية اختيارية للنفس بمِلاك الإختيار الذاتي الثابت لها .

---

(١) سورة النحل : الآية ٦٠ .

وأمّا الدليل على ثبوت اختيار ذاتي للنفس فيكفي في ذلك :

أولاً : قضاء الفطرة والبداهة بذلك فإن كل نفس ، كما تجد ذاتها حاضرة لديها فهكذا تجد كونها مختارة، وأنَّ سلطان الفعل والترك بيدها ، ولها أن تقْدم على عمل وأن لا تقدم عليه ، ولا شيء أظهر عند النفس من هذا الإختيار ، وإن أنكره الإنسان فإنما ينكره باللسان وهو معتقد به .

وثانياً: إنَّ فاقد الكمال لا يكون معطيه فالنفس واجدة للإختيار في مقام الفعل ويعد فعلها فعلاً إختيارياً لأجل كونه مسبوقاً بالإرادة . فمفيض الإختيار في مقام الفعل واجد له في مقام الذات . وهذا نظير ما يقال إنَّ الصور التفصيلية الظاهرة في الضمير من أفعال النفس ، وهي واجدة لها في مقام الـذات ، فمن كانت له ملكة علم النحو ثم سئل مسائل كثيرة فأجاب عنها واحدة بعد الأخرى بأجوبة تفصيلية فهي كانت موجودة في صميم الملكة وذات النفس بوجود بسيط إجمالي ، لا بوجود تفصيلي . وهذا يدلنا على أنَّ كل ما يظهر للنفس في مقام الفعل والتفصيل ، ومنه الإختيار ، فهي واجدة له في مقام الذات بوجه بسيط إجمالي مناسب لمقام الذات .

إذا عرفت ذلك فنحن في غنى عن إيضاح الجواب ولعل ما ذكرناه هو مقصود صاحب المحاضرات كما نقلنا عنه . ولكنه دام ظله يصر على أمر لا دخالة له في الإجابة وهو أنّه ليست الإرادة علّة تامة للفعل بل الفعل ـ على الرغم من وجوده وتحققه ـ يكون تحت اختيار النفس وسلطانها ، ولو كانت الإرادة علّة تامة لحركة العضلات ومؤثرة فيها لم يكن للنفس تلك السلطنة وكانت عاجزة عن التأثير فيها مع فرض وجودها .

أقول : لو كانت الإرادة علّة تامة للفعل ، أو كانت جزءاً أخيراً من العِلة التامة كما هو الحق بحيث يكون تحقق الفعل معها ضرورياً ، فلا ينافي ذلك سلطان النفس واختيارها قبل الإرادة ، إذ لها أن تتأمل فيما يترتب على الفعل والإرادة من الآثار السيئة ولا تريدها ، ولكنها باختيارها أوجدت الإرادة وحققتها ، ومعها وجب صدور الفعل من النفس . ومثل هذا لا يوجب خروج

الفعل عن كونه اختياريا. فالإيجاب بالإختيار لا ينافي الإختيار، والفعل وإن كان يتحقق وجوده بعدها لكن لا يخرجه اللزوم عن كونه فعلاً إختيارياً ، وهذا كالملقي نفسه من شاهق باختيار ، لا يعد هبوطه وسقوطه فعلاً خارجاً عن الإختيار ، لكون مبادئه بالإختيار . فالذي يجب التركيز عليه هو اختيارية الإرادة ولا يضر وجوب الفعل بعد حصولها إذا كانت الإرادة اختيارية . فالتركيز على عدم وجوب الفعل بعد الإرادة ـ فراراً عن اضطرارية الفعل ـ ليس بأولى من التركيز على وجوب الفعل بعد الإرادة ، إذا كانت الإرادة فعلاً اختيارياً للنفس باختيار ذاتي لها .

فالذي تنحل به العقدة هو كون الإرادة تحت سلطان النفس لا كون الفعل غير واجب بعد حصول الإرادة .

* * *

مناهج الجبر
(٣)

الجبـــر المـاديّ

قد تعرفت على القسمين الأولين من الجبر وهما الجبر الأشعري والجبر الفلسفي وبقي الكلام في الجبر المادي الذي يحلل فعل الإنسان من خلال العِلَل المادية المكونة لشخصيته : روحياته ونفسانياته . وليست هي إلّا ما يعبّر عنه في ألسنتهم بـ « مثلث الشخصية » ، فإنها المكونة لحقيقة كل إنسان وواقعيته التي تسوقه إلى الفعل المناسب لها « وكل إناء بما فيه يتضح ».وقبل تقرير دليلهم نأتي بكلمة :

الإنعتاق من القيود تحت غِطاء « الجبر »

إنّ الإعتقاد بالجبر شيء يصادم الوجدان والفطرة ، كما يصادم ما اتفق عليه العقلاء ، حتى أنّ القائلين به في الأبحاث الفلسفية يدافعون عن الحرية في حياتهم الإجتماعية ويقفون في وجه المعتدي على حقوقهم ويشجبون عدوانه ويشكونه إلى المحاكم القانونية فهؤلاء جبريون في الفكر ، ولكنهم ملتزمون بالإختيار في مقام العمل والمعاشرة ، فعند ذلك ينطرح هذا السؤال :

ما هذا التناقض بين الفِكْر والعمل ؟ ولماذا يدّعي هؤلاء أنّ الإنسان

مُسَيّرٌ لا مُخَيّر ، مع أنهم يعاملون الإنسان في حياتهم معاملة الموجود المختار ؟ .

الحق أنَّ هنا دوافع مختلفة بعضها إجتماعية وبعضها الآخر سياسية .

أما الأولى : فلأن هؤلاء يريدون تجاهل القوانين وتجاوز الحدود والحصول على الحرية المطلقة في العمل ، والإنحلال عن كل قيد ورفض كل قاعدة إجتماعية وأخلاقية . ومن الطبيعي أنَّ هذا لا يجتمع مع تحمل المسؤولية المترتبة على الحرية والإختيار ، فلا بدّ من اللجوء إلى أصل فلسفي يرفع عن كاهل الإنسان تلك المسؤولية وليس هو إلاَّ القول بالجبر وكون الإنسان مسيّراً .

وأما الثانية : فأكثر أصحاب هذه الفِكرة هم السلطات الغاشمة الفارضة نفسها وسلطانها على الناس بالقهر ، فهم يروجون تلك الفِكرة حتى يبرروا بها أفعالهم الإجرامية .

ولأجل ذلك يصوّر شاعر مبدع العامل الأول قائلاً :

سألت المُـخَنَّـثَ عَنْ فِـعْـلِهِ عَـلامَ تَخَنَّـثْتَ يَـا مَـاذِقُ
فَقَـال ابتلاني بـداءٍ عُضَالٍ وأَسْـلَمَني القَـدَرُ السَّـابقُ
ولُمْت الـزُّنـاةَ على فِعْلِهِمْ فقـالوا بِهـذا قَضَى الخَالِقُ
وَقُلْتُ لآكِـلِ مَـالِ اليَتِيـمِ أَكلتَ وأنت امْـرُؤٌ فَـاسِقُ
فَقَـال وَلَجْلَجَ فِي قَـوْلِـهِ أَكـلتُ وَأَطعَـمَنِي الْخَـالِقُ
وَكُـلٌ يُحيـلُ عـلىٰ رَبِّـهِ وَمَـا فِيهِمُـو أَحَـدٌ صَـادِقُ

هذا فِكْرُ جَبْـرِيِّ العصورِ السابقة ، وأمَّا الجبريّ الماديّ المعاصر ، فقد أخذ هذا المنطق ونسبه إلى العوامل المادية ليصل إلى ما وصل إليه الجبري السابق من الإنحلال من القيود .

العوامل المُكوّنة للشخصية

إستند أصحاب هذه النظرية إلى أنّ الإنسان وإن كان حرّاً في ظاهره ولكن إذا لوحظت العوامل التي تكوّن شخصيتهُ الفكْرية ، لحكمنا بأنّه لا مناص له إلاّ بالجنوح إلى ما توحي إليه نفسيته .

والعوامل المكونة لشخصيته : تفكراته وتعقلاته، وروحياته ونفسانياته ، تتلخص في النواميس التالية :

١ ـ الوراثة ، ٢ ـ الثقافة ، ٣ ـ البيئة .

ففي ناموس الوراثة ، يرث الأولاد من آبائهم وأُمهاتهم السجايا العليا أو الصفات الدنيئة ، فهي تنتقل عن طريق الحيوان المنوي في الأب والبويضة في الأم إلى الوليد ، ومن خيوطهما تنسج خيوط شخصيته ، وبحسبها يكون سلوكه .

وأما الثقافة والتعليم ، فلهما أيضاً تأثير في شخصية الإنسان ، فمن هذا الطريق تزرع في كيانه الشخصي الأفكار الخاصة من توحيد أو إلحاد ، وثورة أو خمود ، وقناعة أو حرص ، إلى غير ذلك من الروحيات التي لها اقتضاء خاص وبحسبها يميل الإنسان إلى سلوك معين .

وأما البيئة والمحيط ، فالإنسان وليد بيئته في سلوكه وخلقه ، ولأجل ذلك نجد اختلاف السلوك في المجتمعات حسب اختلاف البيئات .

هذه هي العوامل البنّاءة لشخصية الإنسان وروحياته ، وكل إنسان يحوك على نولها ويعمل بحسب اقتضائها . وعلى ضوء هذا ، فكل فعل ينتهي إلى علّة موجبة لوجود الفعل ، وليست هي إلاّ شخصيته المتكونة من العوامل المحيطة به السائقة له نحو الفعل . حتى أنّ الإرادة التي تعدّ رمزاً للإختيار ، وليدة تلك العوامل في صقع النفس ، . فإذا كانت هذه العوامل خارجة عن الإختيار ، فما ينتهي إليها كذلك .

يلاحظ عليه : إنّه لا شك في تأثير هذه العوامل في تكوين الشخصية ،

ولكن ليس تأثيرها إلى درجة يسلب الإختيار من الإنسان إذ لو صحّ هذا ، لزم بطلان جهود المربّين ، وصيرورة أعمال المصلحين هواءً في شَبَك . بل هذه العوامل لا تعدو عن كونها مقتضيات وأرضيات تطلب أموراً حسب طبيعتها ، ولكن وراءها حرية الإنسان واختياره . وقد خلط المادي في هذه النظرية بين الإيجاب والإقتضاء ، والعلّة التامة والعلّة الناقصة . ولأجل إيضاح مدى تأثير هذه العوامل نبحث عن كل واحدة منها على وجه الإجمال .

أما الوراثة فهي ناموس مقبول في الجملة ، ولكن لا يعلم حدودها سعة وضيقاً ، فلا شك أن الأولاد يرثون الصفات الخلقية والروحية على وجه الإجمال ولكن ما يتركه الآباء والأمهات في هذا المجال ينقسم إلى نوعين :

١ ـ ما يفرض على الأولاد فرضاً لا يمكن إزالته مثل الحمق ، والبلادة ، والعقل والذكاء ، والجبن والشجاعة وغير ذلك مما لا يمكن إزالته في الأغلب بالجهود التربوية والإصلاحية .

٢ ـ ما يرثه الأولاد على وجه الأرضية والإقتضاء ، وبصورة تأثير العلّة الناقصة ، فيمكن إزالة آثاره بالوسائل التربوية والطرق العلمية وذلك كالأمراض الموروثة كالسل وغيره ، ومثل هذا القسم طائفة كبيرة من الروحيات كحالة الطغيان والتمرد فإنه يمكن إزالتها برفع مستوى فكر الإنسان وعقليته ، وإيقافه على عواقب العصيان . فليس كل ما يرثه الأولاد من الآباء والأمهات مصيراً لازماً وقضاءً حتماً ، بل هناك فوق بعض ذلك إرادة الإنسان واختياره وسائر العوامل التربوية المغيرة لأرضية الوراثة .

وأما التعليم والثقافة ، فلا شك في تأثيرهما في شخصية الإنسان ولتأثيرهما شواهد جمّة في التاريخ ، ولكن ليس دور التعليم في تكوين الشخصية على وجه الإيجاب ، فله قبول ما يلقى إليه من المفاهيم والتعاليم ، كما أنَّ له رفضها ، ولأجل ذلك يختلف خريجو الثقافة الواحدة بين قابل لما أوحته إليه ، ورافض لـه . وهذا دليل على أنَّ الثقافة لا تؤثر إلاَّ بشكل غير إيجابي .

وأما الثالث من العوامل أعني البيئة ، فلها دور خاص في تكوين الشخصية ، فالقاطنون في المناطق الحارة تختلف طباعهم وروحياتهم عمن يعيشون في المناطق الباردة، لكن العوامل الطبيعية والجغرافية كالعاملين السابقين لا تبلغ في التأثير حدّ الجبر بحيث لا يتمكن الإنسان من التخلص من أثرها .

فإذا كان تأثير كل منها تأثيراً اقتضائياً ، فليس مجموعها أيضاً مؤثراً على وجه الإيجاب بحيث لا يمكن تغيير آثارها بالعوامل المشابهة . وليس الإنسان بعدما تأثر بالوراثة والثقافة والبيئة كمجسمة حجرية لا يمكن تغيير صفتها أو جزئها إلاّ بالقضاء عليها ، بل الإنسان بعد ذلك قابل للتأثّر والتغيير في ظل عاملين مختلفين :

١ ـ التفكر والتدبّر في صالح أعماله وطالح أفعاله ، وما يترتب عليهما من الآثار والمضاعفات ، سواء أكانت الأفعال مناسبة لشخصيته المكونة في ظل تلك العوامل ، أو منافيه لها . وإنكار ذلك إنكار للبداهة .

٢ ـ الوقوع في إطار ثقافة وبيئة تختلف عمّا كان فيه ، فلا شك أنّ لهذين العاملين ، حتى في السنين المتأخرة من العمر ، تأثير في إزالة بعض أو كل ما خلفته العوامل السابقة . وهذا دليل على أنّ المثلث الماضي لم يكن مؤثراً بنحو الإيجاب حتى لا يمكن التخلّف عنه ، بل التأثير بشكل الإقتضاء .

وفي الختام ، لا يمكن لإنسان أن ينكر دور الأنبياء والمصلحين في تغيير الأجيال والمجتمعات بعدما تمت شخصيتهم وتكونت روحياتهم ونفسانياتهم وكم لذلك من شواهد تاريخية نتركها للباحث .

* * *



مناهج الإختيار
(١)

الإختيـار المعتـزلي

لقد وقفت في البحوث السابقة على مناهج الجبر واختلافها ، فحان وقت البحث عن مناهج الإختيار باختلافها ، فأكثر المعتزلة إلاّ من شذّ ـ كالنجار وأبي الحسين البصري[١] ـ يقولون بأنّ أفعال العبد واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الإستقلال بلا إيجاب بل باختيار[٢] .

ولبُّ مذهبهم ومن حذا حذوهم أنّ الله تعالى أوجد العباد وأقدرهم على أفعالهم وفوّض إليهم الإختيار . فهم مستقلون بإيجاد أفعالهم على وِفْقِ مشيئتهم ، وطبق قدرتهم . وأنّ الله أراد منهم الإيمان والطاعة وكره منهم الكفر والمعصية . قالوا : وعلى هذا يترتب أمور :

١ ـ فائدة التكليف بالأوامر والنواهي ، وفائدة الوعد والوعيد .

٢ ـ إستحقاق الثواب والعِقاب .

٣ ـ تنزيه الله سبحانه عن إيجاد القبائح والشرّور من أنواع الكفر والمعاصي والمساوىء . .

---

(١) لاحظ حاشية شرح المواقف ، لعبد الحكيم السيالكوتي ، ج ٢ ، ص ١٤٦ .

(٢) ولعل قولهم بلا إيجاب إشارة إلى أنّ الفعل حال الصدوز لا يتصف بالوجوب أيضاً والقاعدة الفلسفية (الشيء ما لم يجب لم يوجد) غير مقبولة عندهم .

قال السيد الشريف في (شرح المواقف) : « إن المعتزلة استدلوا بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمر واحد وهو أنه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الإختيار لبطل التكليف ، وبطل التأديب الذي ورد به الشـرع ، وارتفع المدح والذم ، إذ ليس للفعل استناد إلى العبد أصلاً ، ولم يبق للبعثة فائدة ، لأن العباد ليسوا موجدين لأفعالهم ، فمن أين لهم استحقاق الثواب والعِقاب »[1] .

هذه هي النتائج المترتبة على أصلهم : استقلال العبد في أفعاله ، وعدم وجود الصلة بينه وبين الله سبحانه .

ولأجل أن نقف على نصوص المعتزلة في هذا الباب نقتطـف من شرح الأصـول الخمسة لقاضي القُضاة عبد الجبار بن أحمد شيخ المعتزلة في عصره المتوفي عام ٤١٥ ، عدة مقاطع :

يقول : قد عُلم عقلاً وسمعاً فساد ما تقوله المجبرة الذين ينسبون أفعال العباد إلى الله تعالى وجملة القول في ذلك أن تصرفاتنا محتاجة إلينا ومتعلقة بنا لحدوثها .

وعند جَهْم بن صفوان أنها لا تتعلق بنا ويقول إنما نحن كالظروف لها حتى إن خُلق فينا كان ، وإن لم يخلق لم يكن .

وعند ضرار بن عمرو أنها متعلقة بنا ومحتاجة إلينا ، لكن جهة الحاجة إنما هو الكسب وقد شارك جهماً في المذهب وزاد عليه في الإحالة (الكسب) . وما ذكره جهم على فساده معقول وما ذكره هو غير معقول أصلاً .

فأمّا المتخلفون من المجبرة فقد قسموا التصرفات قسمين ، فجعلوا أحد القسمين متعلقاً بنا وهو المباشر ، والقسم الآخر غير متعلق بنا وهو المتولد (كالإحراق المتولد من إلقاء القرطاس في النار) .

---

(١) شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ١٥٤ . ولاحظ الأسفار ج ٦ ص ٣٧٠ .

ثم استدل القاضي على مذهبه بوجوه نشير إلى بعضها :

قال : والذي يدل على ذلك :

الأول : أن نفصل بين المحسن والمسيء ، وبين حسن الوجه وقبيحه ، فنحمد المحسن على إحسانه ونذم المسيء على إساءته . ولا تجوز هذه الطريقة في حسن الوجه وقبيحه ، ولا في طول القامة وقصرها ، حتى لا يحسن منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك ولا للقصير لما قصرت . كما يحسن أن نقول للظالم لم ظلمت وللكاذب لِمَ كَذِبْت ، فلولا أنَّ أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر ، وإلّا لما وجب هذا الفصل ، ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب وقد عُرف فساده .

الثاني : إنه يلزم قبح مجاهدة أهل الروم وغيرهم من الكفار لأنَّ للكفرة أن يقولوا : إن كان الجهاد على ما خلق فينا وجعلنا بحيث لا يمكننا مفارقته والإنفكاك عنه فذلك جهاد لا معنى له .

الثالث : ما ثبت من أنَّ العاقل لا يشوّه نفسه كأن يعلق العظام في رقبته . وإذا وجب ذلك في الواحد منّا فلأن يجب في حق القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين أولى وأحرى . وعلى مذهبهم (المجبرة) إنَّه تعالى شوّه نفسه وسوّأ الثناء عليه وأراد منهم كل ذلك تعالى عمَّا يقولون .

الرابع : إنَّ في أفعال العباد ما هو ظلم وجور ، فلو كان تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً وجائراً تعالى الله عن ذلك .

الخامس : الإستدلال بعِدَّة من الآيات منها قوله : ﴿ ما تَرى في خَلْقِ الرَّحمٰنِ مِنْ تَفَاوُت ﴾ . فقد نفى سبحانه التفاوت عن خلقه ، وليس المراد التفاوت في الخلق لوجوده فيه ، بل المراد التفاوت من جهة الحكمة . إذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره .

ثم إنَّ القاضي يرد على أدلة الأشاعرة التي نقلناها عنهم[1] .

وأنت خبير بأنَّ هذه الدلائل على فرض تماميتها ترد القول بالجبر أي ارتباط أفعال العباد بالله سبحانه وانقطاعها عن العبد ولا تثبت العكس ، وأنَّ فعل العبد مخلوق للعبد لا صلة له بنحو من الأنحاء بالله سبحانه كما هو مدّعى المعتزلة ، ولأجل ذلك هنا منهج ثالث وهو الأمر بين الأمرين كما سيوافيك :

وفي الحقيقة إنَّ هذه الطائفة تنكر التوحيد الأفعالي الذي ركّز عليه النقل والعقل ، وهو أنّه لا خالق إلاّ الله سبحانه .

توضيح ذلك : إنَّ دافع المعتزلة إلى القول بالتفويض هو الحفاظ على وصف من أوصافه سبحانه وهو « العدل » . فلما كان العدل عندهم هو الأصل والأساس في سائر المباحث ، عمدوا إلى تطبيق مسألة أفعال العباد عليه فخرجوا بهذه النتيجة : إنَّ القول بكون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه ينافي عدله . ولجأوا بعدها إلى القول بأنها من صنع العبد وليس لله فيها أي صنع ، ولما كان الأصل عند الأشاعرة هو التوحيد الأفعالي وأنه لا مؤثر إستقلالاً ولا تبعاً غيره سبحانه ، عمدوا إلى تطبيق هذه المسألة على أساسهم . فجعلوا أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه وليس للعبد فيها صنع .

فالطائفتان لم تتدبرا في مسألة أفعال العباد تدبراً عميقاً ، بل جعلتا النظر فيها فرعاً للنظر في الأصل الذي تبنتاه . وقد غفلتا عن أنَّ هناك طريقاً ثالثاً يجتمع فيه الأصلان : التوحيد الأفعالي ووصف العدل مع القول بالإختيار ، كما سيتضح ذلك عند البحث عن المنهج الثالث للإختيار . فلنعطف عنان الكلام إلى الأصل الفلسفي الذي بني عليه القول بتفويض أفعال العباد إلى أنفسهم .

(١) لاحظ شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٣٢ و٣٣٦ و٣٤٤ و٣٤٥ و٣٥٥ و٣٧٢ .

حاجة المُمْكِن إلى العِلّة تنحصر في حُدوثه

قالوا : إنَّ سِرّ حاجة الممكن إلى الواجب والمعلول إلى العلّة هو حدوثه الذي يفسّر بالوجود المسبوق بالعدم وانقلاب العدم إليه . فإذا حدث الممكن ترتفع الحاجة ، لأنَّ البقاء شيء والحدوث شيء آخر . إذ الحدوث لا ينطبق إلاَّ على الوجود الأول القاطع للعدم . وأمَّا الوجودات اللاحقة فلا تتصف بالحدوث بل تتصف بالبقاء . فعندئذٍ يكون الشيء في بقاء ذاته غير محتاج إلى العلّة . فإذا كان هذا حال الذات ، فكيف حال الأفعال ، فلا يحتاج في أعماله إلى العِلّة .

ولأجل ذلك يفعل العباد أو يتركون بقدرة وإرادة من أنفسهم ، ولا صلة في هذه الحال بين الذات والأفعال، والواجب الحكيم سبحانه .

يقول الشيخ الرئيس حاكياً عقيدة المفوضة : « وقد يقولون إنّه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتى أنّه لو فُقِدَ الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البنّاء وقوام البناء . وحتى أنَّ كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول : لو جاز على الباري تعالى العدم لما ضرّ عدمه وجودَ العالم لأنَّ العالم عندهم إنما احتاج إلى الباري تعالى في آن أوجده (أخرجه من العدم إلى الوجود) حتى كان بذلك فاعلاً ، فإذا جعل وحصل له الوجود من العدم ، فكيف يخرج بعد ذلك الوجود عن العدم حتى يحتاج إلى الفاعل »[1] .

تحليل هذا الأصل ونقده

إنَّ هذا الأصل الذي بنى عليه القوم نظريتهم في أفعال العباد ، بل في أفعال وآثار كل الكائنات ، باطل لوجوه نشير إليها :

الوجه الأول : إنَّ مناط حاجة المعلول إلى العلّة هو الإمكان أي عدم

---

(١) الإشارات للشيخ الرئيس ، ج ٣ ، ص ٦٨ . لاحظ كشف المراد ، الفصل الأول ، المسألة ٢٩ ، والمسألة ٤٤ . والأسفار ، ج ٢ ، ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

كون وجوده نابعاً من ذاته ، وكون الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته متساويان ، وهذا المِلاك موجود في حالتي البدء والبقاء ، وأمّا الحدوث فليس ملاكاً للحاجة فإنه عبارة عن تحقق الشيء بعد عدمه ، ومثل هذا أمر انتزاعي ينتزع بعد اتصاف الماهية بالوجود ومِلاك الحاجة يجب أن يكون قبل الوجود لا بعده .

إنَّ الحدوث أمر منتزع من الشيء بعد تحققه ، ويقع في الدرجة الخامسة من محل حاجة الممكن إلى العِلّة . وذلك لأن الشيء يحتاج أولاً ثم تقترنه العلة ثانياً ، فتوجده ثالثاً ، فيتحقق الوجود رابعاً ، فينتزع منه وصف الحدوث خامساً . فكيف يكون الحدوث مناط الحاجة الذي يجب أن يكون في المرتبة الأولى وقد اشتهر قولهم : الشيء قُرِّرَ (تُصُوِّر) ، فاحتاج ، فأوجد ، فوُجِد ، فحَدَث .

وبعبارة ثانية : ذهبت الحكماء إلى أنَّ مناط الحاجة هو كون الشيء (الماهية) متساوي النسبة إلى الوجود والعدم ، وأنَّه بذاته لا يقتضي شيئاً واحداً من الطرفين ولا يخرج عن حد الإستواء إلاَّ بعلة قاهرة تجره إلى أحد الطرفين ، وتخرجه عن حالة اللاإقتضاء إلى حالة الإقتضاء فإذا كان مناط الحاجة هو ذاك (إن الشيء بالنظر إلى ذاته لا يقتضي شيئاً) فهو موجود في حالتي الحدوث والبقاء . والقول باستغناء الكون في بقائه ، عن العلّة ، دون حدوثه ، تخصيص للقاعدة العقلية التي تقول إنَّ كل ممكن ما دام ممكناً بمعنى ما دام كون الوجود غير نابع من ذاته يحتاج إلى علّة ، وتخصيص القاعدة العقلية مرفوض جداً .

ويشير الحكيم المتألّه الشيخ محمد حسين الأصفهاني في منظومته إلى هذا الوجه بقوله :

والإفتقَـارُ لازمُ الإمكَـــانِ   منْ دُون حَـاجَة إلى البُرْهَـــانِ
لاَ فرْقَ ما بينَ الحُدوثِ والبَقـا   في لازمِ الذَّات ولَنْ يَفْتَرِقـا

الوجه الثاني : إنَّ القول بأنَّ العالم المادي بحاجة إلى العلّة في

الحدوث دون البقاء ، يشبه القول بأنَّ بعض أبعاد الجسم بحاجة إلى العلة دون الأبعاد الأخرى . فإنَّ لكل جسم بعدين ، بعداً مكانياً وبعداً زمانياً ، فامتداد الجسم في أبعاده الثلاثة ، يشكل بعده المكاني . كما أنَّ بقاءه في عمود الزمان يشكل بعده الزماني . فالجسم باعتبار أبعاضه ، ذو أبعاد مكانية ، وباعتبار استمرار وجوده مدى الساعات والأيام ذو أبعاد زمانية . فكما أنَّ حاجة الجسم إلى العلّة لا تختص ببعض أجزائه وأبعاضه بل الجسم في كل بعد من الأبعاد المكانية محتاج إلى العلّة، فكذا هو محتاج إليها في جميع أبعاده الزمانية ، حدوثاً وبقاء من غير فرق بين آن الحدوث وآن البقاء والآنات المتتالية . فالتفريق بين الحدوث والبقاء يشبه القول باستغناء الجسم في بعض أبعاضه عن العلّة . فالبعد الزماني والمكاني وجهان لعملة واحدة ، وبعدان لشيء واحد فلا يمكن التفكيك بينهما .

وتظهر حقيقة هذا الوجه إذا وقفنا على أنَّ العالم في ظل الحركة الجوهرية ، في تبدل مستمر ، وتغيير دائم نافذين في جوهر الأشياء وطبيعة العالم المادي ، فذوات الأشياء في تجدد دائم واندثار متواصل . والعالم حسب هذه النظرية أشبه بنهر جار تنعكس فيه صورة القمر ، فالناظر الساذج يتصور أنَّ هناك صورة منعكسة على الماء وهي باقية ثابتة والناظر الدقيق على أنَّ الصور تتبدل حسب جريان الماء وسيلانه ، فهناك صور مستمرة .

وعلى ضوء هذه النظرية : العالم المادي أشبه بعين نابعة من دون توقف حتى لحظة واحدة . فإذا كان هذا حال العالم المادي ، فكيف يصح لعاقل أن يقول إنَّ العالم ومنه الإنسان إنما يحتاج إلى العلّة في حدوثه دون بقائه ، مع أنَّه ليس هنا أي بقاء وثبات بل العالم في حدوث بعد حدوث وزوال بعد زوال ، على وجه الإتصال والإستمرار بحيث يحسبه الساذج بقاءً ، وهو في حال الزوال والتبدل والسيلان : ﴿ **وَتَرى الجِبالَ تَحْسَبُها جامِدةً وهي تَمُرّ مَرَّ السَّحابِ** ﴾[1] .

---

(١) سورة النحل : الآية ٨٨ . البحث عن الحركة الجوهرية طويل الذيل وقد أشبع الأستاذ الكلام

الوجه الثالث : إنّ القول بحاجة الممكن إلى العلة في حدوثه دون بقائه غفلة عن واقعية المعلول ونسبته إلى علّته فإن وزانه إليها وزان المعنى الحرفي بالنسبة إلى المعنى الإسمي . فكما أنّه ليس للأول الخروج عن إطار الثاني في المراحل الثلاث : التصوّر ، والدَّلالة ، والتحقّق ، فهكذا المعلول ليس له الخروج عن إطار العلّة في حال من الحالين الحدوث ، والبقاء[٢] .

فإذا كان هذا حال المقاس عليه فاستوضح منه حال المقاس ، فإنّ المفاض منه سبحانه هو الوجود وهو لا يخلو عن إحدى حالتين : إمّا وجود واجب أو ممكن ، والأول خلف لأن المفروض كونه معلولاً ، فثبت الثاني ، وما هو كذلك لا يمكن أن يخرج عمّا هو عليه (الإمكان) فكما هو ممكن حدوثاً ، ممكن بقاء ، ومثل ذلك لا يستغني عن الواجب في حال من الحالات لأن الإستغناء آية انقلابه عن الإمكان إلى الوجوب ، وعن الفقر إلى الغنى .

نعم ، ما ذكرنا من النسبة إنما يجري في العلل ، والمعاليل الإلهية لا الفواعل الطبيعية ، فالمعلول الإلهي بالنسبة إلى علته هو ما ذكرنا، والمراد من العلّة الإلهية، مفيض الوجود ومعطيه كالنفس بالنسبة إلى الصور التي تخلقها في ضميرها ، والإرادة التي توجدها في موطنها ، ففي مثل هذه المعاليل ، تكون نسبة المعلول إلى العلّة، كنسبة المعنى الحرفي إلى الإسمي .

وأمّا الفاعل الطبيعي، كالنار بالنسبة إلى الإحراق ، فخارج عن إطار بحثنا ، إذ ليس هناك عليّة حقيقية ، بل حديث العلية هناك لا يتجاوز عن تبديل أجزاء النار إلى الحرارة . وذلك كما هو الحال في العلل الفيزيائية

فيها في بعض محاضراته . لاحظ كتاب « الله خالق الكون » ص ٥١٤ ـ ٥٦١ تجد فيه بغيتك .

(٢) سيوافيك توضيح هذا التشبيه عند البحث عن المنهج الثالث للإختيار وهو القول بالأمر بين الأمرين .

والكيميائية ، فالعلّية هناك تبدل المادة إلى غيرها في ظل شرائط وخصوصيات توجب التبدّل وليس هناك حديث عن الإيجاد والإعطاء .

وعلى ذلك فالتفويض أي استقلال الفاعل في الفعل يستلزم انقلاب الممكن وصيرورته واجباً في جهتين :

الأولى : الإستغناء في جانب الذات من حيث البقاء .

الثانية : الإستغناء في جانب نفس الفعل مع أنَّ الفعل ممكن مثل الذات .

الوجه الرابع : إنَّ القول بالتفويض يستلزم الشرك ، أي الإعتقاد بوجود خالقين مستقلين أحدهما العلّة العلّيا التي أحدثت الموجودات والكائنات والإنسان ، والأخرى الإنسان بل كل الكائنات فإنها تستقل بعد الخلقة والحدوث في بقائها أولاً وتأثيراتها ثانياً .

فلو قالت المعتزلة بالتفصيل بين الكائنات والإنسان ونسبت آثار الكائنات إلى الواجب بحجة أنها لا تنافي العدل دون الإنسان يكون التفصيل بلا دليل .

ثم إنَّ القوم استدلوا على المسألة العقلية (غناء الممكن في بقائه عن العلّة) بالأمثلة المحسوسة ، منها : بقاء البناء والمصنوعات بعد موت البنّاء والصانع ، ولكن التمثيل في غير محلّه لأنّ البنّاء والصانع فاعلان للحركة أي ضم بعض الأجزاء إلى بعض والحركة تنتهي بانتهاء عملهما فضلاً عن موتهما . وأمّا بقاء البناء والمصنوعات فهو مرهونٌ للنظم السائد فيهما فإن البناء يبقى بفضل القوى الطبيعية الكامنة فيه ، التي أودعها الله سبحانه في صميم الأشياء فليس للبنّاء والصانع فيها صنع ، وأمّا الهيئة والشكل فهما نتيجة اجتماع أجزاء صغيرة ، فتحصل من المجموع هيئة خاصة وليس لهما فيها أيضاً صنع .

تمثيلان لإيضاح الحقيقة

الحق أنَّ قياس المعقول بالمحسوس الذي ارتكبته المعتزلة قياس غير تام ولو أراد المحقق ارتكاب لهذا القياس والتمثيل فعليه أن يتمسك بالمثالين التاليين :

الأول : إنَّ مثل الموجودات الإمكانية بالنسبة إلى الواجب ، كمثل المصباح الكهربائي المضيء ، فالحس الخاطىء يزعم أنَّ الضوء المنبعث من هذا المصباح هو استمرار للضوء الأول ، ويتصور أنَّ المصباح إنَّما يحتاج إلى المولّد الكهربائي في حدوث الضوء ، دون استمراره .

والحال أنَّ المصباح فاقد للإضاءة في مقام الذات محتاج في حصولها إلى ذلك المولد في كل لحظة ، لأنَّ الضوء المتلألىء من المصباح إنما هو استضاءة بعد استضاءة . واستنارة بعد استنارة من المولد الكهربائي . أفلا ينطفىء المصباح إذا انقطع الإتصال بينه وبين المولد ؟ فالعالم يشبه هذا المصباح الكهربائي تماماً ، فهو نكونه فاقداً للوجود الذاتي يحتاج إلى العلّة في حدوثه وبقائه لأنه يأخذ الوجود آناً بعد آن ، وزماناً بعد زمان .

الثاني : نفترض منطقة حارّة جافّة تطلع عليها الشمس بأشعتها المُحرقة الشديدة . فإذا أردنا أن تكون تلك المنطقة رطبة دائماً بتقطير الماء عليها ، وإفاضته بما يشبه الرذاذ ، فإن هذا الأمر يتوقف على استمرار تقاطر الماء عليها ولو انقطع لحظة ساد عليها الجفاف وصارت يابسة .

فمثل الممكن الذي يتصف بالوجود باستمرار ، مثل هذه الأرض المتصفة بالرطوبة دائماً ، فكما أنَّ الثاني رهن استمرار إفاضة قطرات الماء عليها آناً بعد آن ، فهكذا الأول لا يتحقق إلَّا باستمرار إفاضة الوجود عليه آناً بعد آن . ولو انقطع الفيض والصلة بينه وبين المفيض لانعدم ولم يبق منه أثر .

* * *

التفويض في الكتاب والسنّة

إنّ الذكر الحكيم يَردّ التفويض بحماس ووضوح :

١ ـ يقول سبحانه : ﴿ يا أيُّها النَّاسُ أنْتُمُ الفُقَراءُ إلىٰ الله والله هُوَ الغَنِيُّ الحَميدُ ﴾[١] .

فالآية نصّ في كون الفقر ثابت للإنسان في جميع الأحوال ، فكيف يستغني عنه سبحانه بعد حدوثه ، وفي بقائه . أو كيف يستغنى في فعله عن الواجب مع سيادة الفقر عليه .

٢ ـ ويقول سبحانه : ﴿ ما أصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ الله ، وَمَا أصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ﴾[٢] فالله تعالى ينسب الحسنة الصادرة من العبد إليه تعالى . فلو لم تكن هناك صلة بين الخالق وفعل العبد فما معنى هذه النسبة ؟ .

٣ ـ ويقول سبحانه : ﴿ وَمَا هُمْ بِضارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إلاَّ بِإِذْنِ الله ﴾[٣] .

٤ ـ ويقول سبحانه : ﴿ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ الله ﴾[٤] .

٥ ـ ويقول سبحانه : ﴿ فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ الله ﴾[٥] .

٦ ـ ويقول سبحانه : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أنْ تَمُوتَ إلاَّ بِإِذْنِ الله كِتاباً مُؤَجَّلاً ﴾[٦] .

---

(١) سورة فاطر : الآية ١٥ .
(٢) سورة النساء : الآية ٧٩ .
(٣) سورة البقرة : الآية ١٠٢ .
(٤) سورة البقرة : الآية ٢٧٩ .
(٥) سورة البقرة : الآية ٢٥١ .
(٦) سورة آل عمران : الآية ١٤٥ .

٧ ـ ويقول سبحانه : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ ﴾[١] .

إلى غير ذلك من الآيات التي تقيد فعل الإنسان بإذنه ، والمراد منه مشيئته سبحانه . فيكون المراد إنَّ أفعال العباد في إطار مشيئته ، فكيف تستقل عنه سبحانه ؟ وما ورد في الذكر الحكيم مما يفند هذه المزعمة أكثر من ذلك . وقد ذكرنا بعض الآيات عند البحث عن الجبر الأشعري فلاحظ .

وأمَّا السنَّة ، فقد تضافرت الروايات على نقد نظرية التفويض بصور مختلفة نذكر بعضها :

١ ـ روى الصدوق في (الأمالي) عن هشام قال : قال أبو عبد الله (عليه السلام): « إنَّـا لا نقول جبراً ولا تفويضاً »[٢] .

٢ ـ روى الصدوق في (الأمالي) أيضاً عن حريز عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « الناس في القدر على ثلاثة أوجه : رجل زعم أنَّ الله عز وجل أجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظَلَم الله عز وجل في حكمه ، وهو كافر . ورجل يزعم أنَّ الأمر مفوّض إليهم فهذا وهّن الله في سلطانه ، فهو كافر . ورجل يقول إنَّ الله عزّ وجل كلّف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون فإذا أحسن حمد الله وإذا أساء استغفر الله ، فهذا مسلم بالغ »[٣] .

٣ ـ روى الطّبرسي في (الإحتجاج) عن أبي حمزة الثمالي أنَّه قال : قال أبو جعفر للحسن البصري : « إيَّاك أن تقول بالتفويض فإنَّ الله عز وجل لم يفوّض الأمر إلى خلقه وَهْناً منه وضعفاً ، ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً »[٤] .

---

(١) سورة يونس : الآية ١٠٠ .
(٢) البحار ، ج ٥ ، كتاب العدل والمعاد ، ص ٤ ، ح ١ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١٠ ، ح ١٤ .
(٤) المصدر السابق ، ح ٢٦ .

٤ ـ روى الصدوق في (توحيده) ، والبرقي في (محاسنه) عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « الله تبارك وتعالى أكرم من أن يكلف الناس ما لا يطيقونه ، والله أعَزّ من أن يكون في سلطانه ما لا يريد »[1] .

٥ ـ روى الصدوق في (توحيده) عن حفص بن قرط : عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) : « من زعم أنَّ الله تبارك وتعالى يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله . ومن زعم أنَّ الخير والشر بغير مشيّة الله ، فقد أخرج الله من سلطانه . ومن زعم أنَّ المعاصي بغير قوّة الله ، فقد كذب على الله ، ومن كذب على الله أدخله الله النار »[2] .

٦ ـ روى الصدوق في (عيون أخبار الرضا) عن الرضا (عليه السلام) أنّه قال : « مساكين القدرية ، أرادوا أن يصفوا الله عزَّ وجلّ بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه »[3] . والحديث يشير إلى ما ذكرناه في صدر البحث من أنَّ المعتزلة لما جعلوا العدل أصلاً فرّعوا القول بالتفويض عليه ، غافلين عن الطريق الذي يجمع بين العدل ووقوع الفعل في سلطانه سبحانه .

* * *

(١) المصدر السابق ، ح ٦٤ . والتّوحيد للصدوق باب نفي الجبر والتفويض ، ص ٣٦٠ ، ح ٤ .
(٢) المصدر السابق ، ح ٨٥ . والتوحيد ، ص ٣٥٩ ، ح ٢ .
(٣) المصدر السابق ، ص ٥٤ ، ح ٩٣ .



مناهج الإختيـار
(٢)

الإختيار لدى الوجوديين

الإختيار لدى الوجوديين ـ الدائع الصيت في الغرب ـ يقوم مقام التفويض لدى المعتزلة في الشرق الإسلامي غير أنّ الداعي يختلف عند الفرقتين ، فالمعتزلي الشرقي قال بثبوت الإختيار للإنسان في أفعاله بصورة التفويض حفاظاً على العدل الإلهي . والوجودي الغربي ذهب إلى أنّ الإنسان يتكون ويتولد مجرداً عن كل لون وصيغة ، وعن كل ميل وغريزة ، للحفاظ على حريته وعدم انسياقه بالذات إلى جانب خاص .

ولو كان تفويض المعتزلي ردّ فعل على الجبر المعروف بين أهل الحديث والحنابلة ، ثم الأشاعرة ، فالإختيار لدى الوجوديين بالنحو السابق ردّ فعل على الجبري المادي الذي يعتقد بأنّ الإنسان يتولد وهو أسير عامل الوراثة ثم الثقافة والبيئة . فالوجوديون تقدموا في إثبات الإختيار إلى حدّ أنكروا أن يكون لغير فعل الإنسان وعمله تأثير في تكوّن شخصيته .

ومن روّاد هذا المسلك في الأوساط الغربية الفيلسوف الفرنسي جان پول سارتر[1] وحاصل مذهبه :

---

(١) ولد في باريس عام ١٩٠٥ .

إنَّ وجود الإنسان متقدم على طبيعته وماهيته فهو يتكون بلا ماهية ويتولد بلا قيد . ثم إنّه بفعله وعمله في ظل إرادته واختياره ، يصنع لنفسه شخصية . وعلى ذلك فما اشتهر من وجود الميول والغرائز في الوجود الإنساني التي تضفي على وجود الإنسان لوناً وصبغة وتوجد فيه انحيازاً إلى نقطة وتمايلاً إلى شيء ، ليس بصحيح لأن الإعتراف بوجود هذه الغرائز، سواء أكانت علوية أو سفلية يزاحم اختياره وحريته ، ويسلب منه الحرية التامة والتساوي بالنسبة إلى كل شيء .

فلأجل الحفاظ على حرية الإنسان وكونه موجوداً فعّالاً بالإختيار وحرّاً في الإنتخاب يجب إنكار كل عقيدة مسبقة (يريد نفي القضاء والقدر) ، وكل مصير يجعله مسيّراً . وهذا هو المراد ممّا اشتهر منهم بأنَّ الإنسان يتكون بلا ماهية[1] .

مناقشة النظرية

إنَّ للإنسان ماهيتين :

١ ـ ماهية عامة يتكون معها ويتولد بها .

٢ ـ ماهية خاصة يكتسبها في ضوء إرادته عن طريق العمل .

وعدم التفرقة بين الماهيتين دفعهم إلى الإعتقاد بتكون الإنسان وتولده مجرّداً عن كل صبغة طبيعية وسائقة ذاتية .

أما الطبيعة العامة ، فهي عبارة عن الطاقات والمواهب الإلهية المودعة في وجوده وهي ميول طبيعية تسوقه إلى نقطة خاصة فيها سعادته أو شقاؤه وقد أعطى سبحانه ، زمامها بيد الإنسان المختار في كيفية الإستفادة منها كمّاً وكيفاً . ونحن نعترف بأنَّ هذه المواهب والإستعدادات توجد في نفس الإنسان محدودية خاصة وتحقق في وجوده انحيازاً إلى جانب ، ولكنها لا تعدو عن كونها قابليات واقتضاءات وأرضيات لأهداف خاصة ، ولكن زمام

(١) عصر التجزية والتحليل ، ص ١٢٥ .

الإختيار فيها بيد الإنسان المختار فله أن يتطلب بهذه الموا ب ما شاء . كما له أن يترك الإستفادة منها ، بل له أن يكافحها .

والذي يدل على ذلك ما كشف عنه العلم من أنَّ الإنسان يتولد وفيه طاقات وسوائق متضادة ومختلفة ، وكل يطلب منشوداً خاصاً ، ولولا هذه الطاقات المتضادة لما وصل الإنسان إلى قمة التكامل مثلاً :

الإنسان جُبِل على حب النفس ، ويظهر هذا منه من نعومة أظفاره ، وفي الوقت نفسه جبل على حب الخير ويظهر بعد سنين من حياته . فالإنسان المختار يستفيد من تلك الميول الطبيعية على حد لا يجعله حب الذات حيواناً ضارياً ، كما لا يجعله حبّ الخير إنساناً تاركاً ومهملاً لحياته . فالحفاظ على حرية الإنسان لا يتوقف على إنكار الفطريات والغرائز بل يكفي في ذلك القول بأنَّ للإنسان ماهية عامة موجودة في جميع الأفراد ليس للإنسان في الإنطباع بها أي صنع ودخالة . وماهية خاصة ، يستحصلها عن طريق العمل كما سنشرحه .

وأمَّا الطبيعة الخاصة ، فهي عبارة عمَّا يتكون في نفس الإنسان من الروحيات العالية أو الدانية نتيجة استفادته من تلك المواهب الأولية ، إفراطاً أو تفريطاً أو اعتدالاً . مثلاً قد أودعت يد الخلقة في وجود الإنسان ميولاً سافلة كالغضب . وفي الوقت نفسه أودعت ميولاً عالية كالرحمة والرأفة . فربما يتجلى الإنسان في مسرح الحياة سبعاً ضارياً لإفراطه في أعماله قوة الغضب ، كما قد يتجلى إنساناً مهملاً تاركاً لحقوقه الفردية والإجتماعية وفريسة للمعتدين لتفريطه في أعمالها . وقد يتجلى إنساناً مثالياً يستفيد منها على حدّ الإعتدال بالموازنة مع جانب الرحمة والرأفة فيدفع عن نفسه الإعتداءات وفي بعض الأحيان يُؤثر غيره ويقوم بحاجات بني نوعه . فهناك شخصيات ثلاث تتكون في الفرد الإنساني حسب إعماله تلك الموهبة الإلهية . وقس عليه سائر الميول والغرائز عالية كانت أو سافلة ، إنسانية كانت أو حيوانية .

ثم إنَّ سعادة الإنسان وشقاءه ليسا رهن الماهية العامة ، والإعتراف بها لا يمس بكرامة سعادته ، كما لا يجعله في عِداد الأتقياء . بل الماهيات العامة تُعَبّد له طريق السعادة خصوصاً الفطريات العالية الإنسانية التي كشف عنها العلم وهي :

١ ـ روح الإستقراء واكتشاف الحقائق .
٢ ـ حب الخير والنزوع إلى البر والمعروف .
٣ ـ علاقته بالجمال في مجالات الطبيعية والصناعة .
٤ ـ الشعور الديني الذي يتأجج لدى الشباب في سن البلوغ .

فهذه الميول النابعة من داخل الإنسان وفطرته هي ماهيته العامة وكلها تسوقه إلى الخير وتصده عن الشر ، لكن على وجه الإقتضاء فهناك إنسان يستخدم تلك المواهب في ظل الإختيار والإرادة ويكون عالِماً كاشفاً عن السنن الكونية ، وإنساناً بارّاً يفعل الخير لبني نوعه ، وموجوداً فنّاناً يصنع المصنوعات الدقيقة ، وإنساناً إلهياً ، يعتقد بأن وراء العالم عالَماً آخر وأنّ هناك خالقاً للكون وله تجاه خالقه مسؤوليات وتكاليف .

كما أنَّ هناك إنسان يترك الإستفادة منها أو من بعضها فيسقط في المهاوي ويتجلّى على خلاف الإنسان المتقدم .

فالإعتراف بهذه الفطريات لا يجعل الإنسان جاهز الصنع ، كما عرفت ، فإن الذي يرتبط بهذه الفطريات إنما هي شخصيته العامة وأمّا شخصيته الخاصة فهي مصنوعة إرادته واختياره .

والعجب أنَّ مبدع النظرية لم يقدر على إنكار ماهية عامة للإنسان في بعض المجالات ، فهو يعترف بأنَّ الإنسان يتولد في إطار قيود خاصة منها أنَّ وجوده متعلق بهذا العالم ، ويعيش حياة اجتماعية ، وأنَّه موجود فانٍ ، وغير ذلك من الحدود والقيود .

أقول : إنَّ الحدود والقيود التي تحدّ شخصية الإنسان لا من قِبل نفسه

أكثر مما اعترف به ، فكل إنسان يعيش بين أحضان العالم المادي محكوم بقوانين الكون الفيزيائية والكيميائية .

والظاهر أنَّ أصحاب النظرية قد ابتدعوا المدعى وصاغوه في قالب خاص لغايات اجتماعية ثم ذهبوا ـ للحفاظ على المدعى ـ إلى إنكار الفطريات والغرائز المودوعة في وجوده وهو أشبه باتخاذ موقف خاص في موضوع ثم تَعَمُّل الدليل عليه .

* * *



مناهج الإختيـار
(٣)

الإختيار في مذهب الأمر بين الأمرين

إنَّ أصحاب المناهج الفكرية ، في مسألة أفعال الإنسان ، اعتقدوا بأنَّ الحق ينحصر في القول بالجبر أو التفويض وأنَّه ليس هناك طريق ثالث يسلكه الإنسان الباحث ويحفظ أساس القول بهما . وقد عرفت أنَّ الجنوح إلى الجبر في العُصور الأولى كان لأجل التحفظ على التوحيد الأفعالي وأنَّه لا خالق إلاَّ هو . كما أنَّ الإنحياز إلى التفويض كان لغاية التحفظ على عدله سبحانه فالأشاعرة جنحوا إلى الجبر حرصاً على الأصل الأول ، والمعتزلة إلى الثاني حرصاً على أصل العدل . وكلا الطرفين غفل عن نظرية ثالثة يوافقها العقل ويدعمها الكتاب والسُّنَّة وفيها الحفاظ على كل من أصل التوحيد والعدل ، مع نزاهتها ، عن مضاعفات القولين . فإنَّ في القول بالجبر بطلان البعث والتكليف ، وفي القول بالتفويض الثنوية والشرك .

فهذه النظرية الثالثة ، جامعة وحافظة لما يتبناه الطرفان من الأصول وفي الوقت نفسه منزّهة عن التوالي والمفاسد . وهذا هو مذهب الأمر بين الأمرين الذي لم يزل أئمة أهل البيت (عليهم السلام) يحثون عليه ، من لدن حمي وطيس الجدال في أفعال الإنسان من حيث القضاء والقدر أو غيرهما . غير أنَّ أكثر المتكلمين من السُّنَّة لم يقفوا على تلك النظرية بتاتاً أو لم يتأملوا فيها . وقلّ فيهم من تأمل فيها وصرّح بصدقها كالإمام الرّازي في

تفسيره والشيخ عبده في رسالة التوحيد[١] ، فهما من قادة هذا المذاهب بين أهل السنة ، ولكـن غيرهمـا بين جبري لا يرى للإنسان حرية واختياراً ، وتفويضي وقع في حبال الشرك . نعم ، قد انقرضت الطائفة الثانية بانقراض المعتزلة بالسيوف التي سلطت عليهم فلم يبق منهم ولا من آثارهم وكتبهم إلاّ شيئاً لا يذكر .

وأمّا حقيقة هذا المذهب فتتعين في ظل أمور :[٢] .

الأول ـ الإمكان في الماهية غير الإمكان في الوجود

إنَّ الإمكان تارة يقع وصفاً للماهية وأخرى وصفاً للوجود ، والمقصود منه في الأول تساوي ماهية الشيء بالنسبة إلى الوجود والعدم ، بمعنى أنها واقعة في مركز الدائرة ، فلا تخرج عنه إلى أحد الطرفين ، إلاّ بعامل يخرجها عن حالة التساوي ويضفي عليها لزوم الإتصاف بأحدهما ، وهذا واضح .

وأمّا إذا وقعت وصفاً للوجود بما هو وجود الذي يعبر عنه بالوجود الإمكاني ويُعَدّ فعلاً للواجب ، فليس معنى إمكانه تساوي نسبته إلى الوجود والعدم ، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري ، وسلبه عنه ممتنع فلا معنى لأن يقال إنَّ نسبة الوجود إلى الوجود الإمكاني تُساوي نسبته إلى العدم ، بل نسبة الوجود إليه ضرورية ونسبة العدم إليه ممتنعة .

بل معنى توصيف الوجود بالإمكان عبارة عن كونه قائماً بالعلّة بجميع شؤونه وخصوصياته .

فكلما وصف الوجود بما هو وجود عارٍ عن الماهية ، وصادر عن العلّة الواجبة ، يراد منه التعلّق والقيام ، والصلة والإرتباط لا التساوي . فافهم ذلك .

---

(١) سيوافيك نصوصهما في مطاف البحث .

(٢) وقد أوعزنا إليها في الأبحاث السابقة عند الردّ على نظرية الطائفتين من الأشاعرة والمفوّضة فلاحظ .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الثاني - ما هو المراد من قيام المعلول بعلّته

إذا كان توصيف الوجود بالإمكان بمعنى قيامه بعلته ، يقع الكلام في حقيقة ذلك القيام وأنّه من أي نوع من أنواعه . فهل هو من قبيل قيام العرض بموضوعه أو الجوهر بمحله[1] ، أو أن قيامه بها يرجع إلى معنى دقيق ويشبه قيام المعنى الحرفي بالمعنى الإسمي في المراحل الثلاث ، التصور والدلالة والتحقق . إليك البيان :

إذا قلت : سرتُ من البصرة إلى الكوفة ، فهناك معانٍ إسمية هي السير والبصرة والكوفة ، ومعنى حرفي وهو كون السير مبدوءاً من البصرة ومنتهياً إلى الكوفة . فالإبتداء والإنتهاء المفهومان من كلمتي « من » و « إلى » فاقدان للإستقلال في مجال التصور فلا يتصوران مستقلين ومنفكين عن تصور البصرة والكوفة ، وإلاّ لعاد المعنى الحرفي معنى إسمياً ، ولصار نظير قولنا : « الإبتداء خير من الإنتهاء » .

وكذلك فاقدان للإستقلال في مجال الدلالة فلا يدلان على شيء إذا انفكتا عن مدخوليهما .

كما هما فاقدان للإستقلال في مقام التحقق والوجود ، فليس للإبتداء الحرفي وجود مستقل منفك عن متعلقه ، كما ليس للإنتهاء الحرفي وجود كذلك .

فالحفاظ على المعنى الحرفي لا يتحقق إلاّ بثبوت عدم الإستقلال له في المجالات الماضية ، وإلاّ لخرج عن كونه معنى حرفياً .

وعلى ضوء ذلك يتبين وزان الوجود الإمكاني الذي به تتجلى الأشياء وتتحقق الماهيات ، وبه تصير الماهيات كالشجر والحيوان والإنسان من الأعيان الخارجية ، فإن وزانه إلى الواجب لا يعدو عن وزان المعنى الحرفي إلى الإسمي ، وذلك لأنّ الصادر من الواجب هو الوجود وهو لا يخلو من قسمين : إمّا واجب أو ممكن ، والأول خلف لكون المفروض معلوميته وصدوره عنه ، وما هو كذلك لا يمكن أن يخرج عمّا هو عليه . فيتعين

الثاني . وقد عرفت أنَّ معنى الإمكان في الوجود غير الإمكان في الماهية وأنَّ معناه في الأول كونه متعلقاً بالعلّة وقائماً بها بجميع شؤونه وخصوصياته ، والإمكان نافذ فيه وراسخ في واقعة رسوخ الحياة في الموجود الحيّ ، وعند ذلك يكون الإرتباط بالعلّة والقيام بها غير خارج عن واقع الوجود الإمكاني ويكون الفقر والربط نفس ذاته وعين واقعه ، وإلاَّ فلو كان في حاق الذات غنياً ثم عرض له الفقر يلزم الخلف ، وخروج الموجود الغنى عن كونه غنياً إلى حيز الفقر والحاجة .

وعلى هذا الأصل لا يمكن إنكار صلة الوجودات الإمكانية بالله سبحانه من غير فرق بين الإنسان وغيره ، وتبطل نظرية التفويض القائلة بانقطاع الصلة بين المبدأ والموجودات الإمكانية . وهذه الحقيقة صادقة في الفواعل الإلهية والعِلَل غير الطبيعية ففيها يصدق ما ذكرنا من الوزان والمكانة وأمّا العلل الطبيعية فصدق العلّة عليها من باب المجاز ، كما تقدم .

الثالث ـ وحدة حقيقة الوجود يلازم التأثير في جميع المراتب

قد وقع النزاع بين الفلاسفة في أنَّ الوجود الواجب والوجود الإمكاني حقيقتان متباينتان بحيث لا صلة جامعة بينهما أبداً ، وأنَّ إطلاق الوجود عليهما من باب إطلاق اللفظ الموضوع لمعنيين متباينين ، كالعين الموضوعة تارة للشمس وأخرى للذهب ، أو أنهما من مقولة واحدة يجمعهما قدر مشترك وهو الوجود وطرد العدم وما يفيد ذلك[1] . وأنَّ الوجود يطلق عليهما بوضع واحد وبمعنى مفرد ، وإطلاق المعنى الواحد على الشيئين يقتضي وجود قدر مشترك بينهما وإلاَّ يلزم انتزاع المعنى الواحد بما هو معنى واحد من الأشياء الكثيرة التي لا جهة وحدة بينها .

---

(١) وهذه العناوين ليست معرفات حقيقية بل هي عناوين مشيرة إلى حقيقة مجهولة فإنَّ حقيقة الوجود لا يقدر الإنسان على دركها ، لأنَّ أدوات المعرفة لا تتجاوز الذهن والذهنيات ، وهي لا تدرك الحقيقة الخارجية بل المفاهيم العارية عنها كمفهوم النار . وأما حقيقة الوجود فهي نفس العينية الخارجية ، فكيف يمكن أن تكون مُدْرَكَة للذهن ؟! .

والحق هو الثاني ، لما عرفت من البرهان وعليه الحكماء غير المشائيين . وعلى ضوء هذا الأصل ، إذا كانت الحقيقة في مرتبة من المراتب ذات أثر خاص ، يجب أن يوجد ذلك الأثر في المراتب النازلة ، أخذاً بوحدة الحقيقة ، نعم يكون الأثر من حيث الشدة والضعف ، تابعاً للمؤثر من هذه الحيثية ، فالوجود الواجب بما أنّه أقوى وأشد ، يكون العلم والدرك والحياة والتأثير فيه مثله . والوجود الإمكاني بما أن الوجود فيه أضعف يكون أثره مثله . ولأجل ذلك ذهب الإلهيون إلى القول بسريان العلم والحياة والقدرة إلى جميع مراتب الوجود الإمكاني وقد أثبتوه بهذا البرهان وحكموا بصحته من طريق الكشف والشهود ، ويشهد الكتاب العزيز على صحة نظريتهم في مجال السريان العلمي والدركي إلى جميع مراتب الوجود حتى الجماد[1] .

وعلى ضوء هذا الأصل ، تبطل نظرية الأشاعرة المخصصة للتأثير بالواجب سبحانه ، والسالبة له عن سائر المراتب زاعمة أنه مقتضى التوحيد الأفعالي ، مع أنه كما يتحقق بسلب التأثير عمّا سواه يتحقق بتخصيص التأثير الإستقلالي بالله سبحانه وإرجاع تأثير الوجود في المراتب الإمكانية إلى إذنه ومشيئته . والثاني هو المتعين لما عرفت من البرهان .

إذا وقفت على هذه الأصول تقف على النظرية الوسطى في المقام وأنه لا يمكن تصوير فعل العبد مستقلاً عن الواجب ، غنياً عنه ، غير قائم به ، قضاءً لكون الفعل وجوداً إمكانياً ، والوجود الإمكاني حقيقته التعلق والصلة والربط . كما أنه لا يمكن إنكار دور العبد بل سائر العلل في آثارها قضاء لحكم الأصل الثالث من أنّ الوجود ، في أي مرتبة كان من المراتب لا يخلو عن تأثير ودخالة فيما يظهر منه من الآثار ، أو يقوم به من الأفعال . فالفعل مستند إلى الواجب من جهة ومستند إلى العبد من جهة أخرى . فليس الفعل

---

(١) وقد اوعزنا إلى الآيات الناظرة إلى سريان العلم وإن أردت التفصيل فلاحظ مفاهيم القرآن الجزء الأول ص ٢٠٧ - ٢٣٨ .

فعله سبحانه بحيث يكون منقطعاً عن العبد بتاتاً ويكون دوره دور المحل والظرف لظهور الفعل ، كما أنّه ليس فعل العبد فقط حتى يكون منقطعاً عن الواجب قضاءً بكون الفعل بل الفاعل ، أمرين ممكنين غير مستغنين عن الواجب في آن من الآنات .

وفي هذه النظرية جمال التوحيد الأفعالي منزّهاً عن الجبر . كما أن فيها محاسن العدل منزّهاً عن مغبة الشرك والثنوية ، يدرك ذلك كل من أمعن النظر . وينطبق عليها قول الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) : « اليمين والشمال مَضَلَّة ، والطريق الوُسْطى هي الجادّة عليها باقي الكتاب وآثار النُبوّة »[1] .

هذا إجمال النظرية حسب ما تسوق إليه البراهين الفلسفية ، ولكن رفع الستار عن وجهها يحتاج إلى تمثيل يحقق واقعية النظرية بشكل محسوس . وما ذكروا من الأمثلة يختلف حسب إدراك الممثل حقيقة هذا النظرية وإليك بعضها .

أ ـ الله فاعل بالتسبيب والعبد بالمباشرة

إنّ كثيراً من محققي الإمامية صوّروا هذه النظرية بما يوجبه هذا العنوان فجعلوا نسبة الفعل إلى الله نسبة تسبيبية ونسبته إلى العبد نسبة مباشرية بحجة أنّ الله سبحانه وهب الوجود والحياة والعلم والقدرة لعباده ، وجعلها في اختيارهم . وأنّ العبد هو الذي يصرف الموهوب في أي مورد شاء ، فينسب الفعل إليه سبحانه لأجل كونه معطي المبادىء ومفيض الوجود والقُدرة ، وإلى العبد لأنه الذي يصرفها في أي مورد شاء . والمثال الذي يبين حقيقة النظريات الثلاث في هذا المجال هو ما ذكره المحقق الخوئي في تعاليقه القيّمة على أجود التقريرات ، ومحاضراته الملقاة على تلاميذه وإليك خلاصة البيان ، قال :

---

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ١٦ .

لو فرضنا شخصاً مرتعش اليد فاقد القدرة ، فإذا ربط رجل بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً وهو يعلم أنَّ السيف المشدود في يده سيقع على آخر ويهلكه ، فإذا وقع السيف وقتل ، ينسب القتل إلى من ربط يده بالسيف دون صاحب اليد الذي كان مسلوب القدرة في حفظ يده .

ولو فرضنا أنَّ رجلاً أعطى سيفاً لمن يملك حركة يده وتنفيذ إرادته فَقَتَل هو به رجلاً ، فالأمر على العكس ، فالقتل ينسب إلى المباشِر دون من أعطى .

ولكن لو فرضنا شخصاً مشلول اليد (لا مرتعشها) غير قادر على الحركة إلاَّ بإيصال رجل آخر التيار الكهربائي إليه ليبعث في عضلاته قوة ونشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائي بيد الرجل بحيث لو رفع يده في آن انقطعت القوّة عن جسم هذا الشخص في الحال وأصبح عاجزاً . فلو أوصل الرجل تلك القوّة إلى جسم هذا الشخص فذهب باختياره وقتل إنساناً والرجل يعلم بما فعله ، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلى كل منهما ، أمَّا إلى المباشر فلأنه قد فعل باختياره وإعمال قدرته ، وأمَّا إلى الموصل فلأنه أقدره وأعطاه التمكن حتى في حال الفعل والإشتغال بالقتل ، وكان متمكناً من قطع القوة عنه في كل آن شاء وأراد .

فالجبري يمثل فعل العبد بالنسبة إلى الله تعالى كالمثال الأول ، حيث أنَّ اليد المرتعشة فاقدة للإختيار ومضطرة إلى الإهلاك .

كما أنَّ التفويضي يمثل نسبة فعله إليه كالمثال الثاني ، فهو يصوّر أنَّ العبد يحتاج إلى إفاضة القدرة والحياة منه سبحانه حدوثاً لا بقاء والعلّة الأولى كافية في بقاء القدرة فيه إلى نهاية المطاف ، كما أنَّه كان الأمر في المثال كذلك فكان الإنسان محتاجاً إلى رجل آخر في أخذ السيف ، وبعد الحصول عليه انقطعت حاجته إلى المعطي .

والقائل بالأمر بين الأمرين يصوّر النسبة كالمثال الثالث ، فالإنسان في كل حال يحتاج إلى إفاضة القوة والحياة منه إليه بحيث لو قطع الفيض في آن

واحد بطلت الحياة والقدرة ، فهو حين الفعل يفعل بقوة مفاضة منه وحياة كذلك من غير فرق بين الحدوث والبقاء . ـ إلى أن قال ـ : إنَّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين إحداهما نسبته إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره وإعمال قدرته ، وثانيهما نسبته إلى الله تعالى باعتبار أنه معطي الحياة والقدرة في كل آن وبصورة مستمرة حتى في آن اشتغاله بالعمل[(١)] .

وهذا التمثيل مع كونه رفيع المنزلة في تبيين المقصود إلاَّ أنَّ الفلاسفة الإلٰهيين لا يرضون بالقول بأنَّ النفس تستخدم القوى كمن يستخدم كاتباً أو نقاشاً قائلين بأنَّ مقام النفس بالنسبة إلى قواها أرفع من ذلك لأن مستخدم البنّاء لا يلزم أن يكون بنّاء ، ومستخدم الكاتب لا يكون كاتباً ، ومستخدم القوة السامعة والباصرة (النفس) لا يجب أن يكون سميعاً وبصيراً . مع أنَّ النفس هي السميعة البصيرة ، فإذا كانت نسبة النفس إلى قواها فوق التسبيب والإستخدام فكيف مثله سبحانه وهو الخالق القيوم وما سواه قائم به قوام المعنى الحرفي بالإسمي .

ولذا فإن لهم تمثيلاً آخر في المقام وهو التالي :

ب ـ الفعل فعل العبد وفي الوقت نفسه فعل الله

إنَّ بعض المحققين من الإمامية وفي مقدمهم معلّم الأمة الشيخ المفيد وبعده صدر المتألّهين وتلاميذ نهجه يرون الموقف أدق من ذلك ويعتقدون أنَّ للفعل نسبة حقيقية إلى الله سبحانه ، كما أنَّ له نسبة حقيقية إلى العبد ، ولا تُبطل إحدى النسبتين الأخرى ، ونأتي لتبيين ذلك بمثالين :

أحدهما ، ما ذكره معلّم الأمة الشيخ المفيد (ت ٣٣٦ ـ ف ٤١٣) ، على ما حكاه عنه العلاّمة الطباطبائي في محاضراته ، ولم أقف عليه في كتب الشيخ المفيد وهو :

---

(١) المحاضرات ، ج ٢ ، ص ٨٧ ـ ٨٨ . أجود التقريرات ، ج ١ ، ص ٩٠ .

نفترض أنّ مولىً من الموالي العرفيين يختار عبداً من عبيده ويزوجه إحدى فتياته ، ثم يقطع له قطيعة ويخصّه بدار وأثاث ، وغير ذلك مما يحتاج إليه الإنسان في حياته إلى حين محدود وأجل مسمى .

فإن قلنا إنَّ المولى وإن أعطى لعبده ما أعطى ، وملّكه ما ملك فإنه لا يملك ، وأين العبد من الملك ، كان ذلك قول المُجبِرة .

وإن قلنا : إنَّ المولى بإعطائه المال لعبده وتمليكه ، جعله مالكاً وانعزل هو عن المالكية وكان المالك هو العبد ، كان ذلك قول المعتزلة .

ولو جمعنا بين الملكين بحفظ المرتبتين ، وقلنا : إنَّ للمولى مقامه في المولوية ، وللعبد مقامه في الرقيّة وإنَّ العبد يملك في ملك المولى ، فالمولى مالك في عين أنَّ العبد مالك ، فهنا ملك على ملك ، كان ذلك القول الحق الذي رآه أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وقام عليه البرهان[1] .

وفي بعض الروايات إشارات رائعة إلى هذا التمثيل ، منها :

ما رواه الصدوق في (توحيده) عن النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) قال : قال الله عز وجل : « يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء وبإرادتي كنت أنت الذي تريد لنفسك ما تريد »[2] .

ترى أنه يجعل مشيئة العبد وإرادته ، مشيئة الله سبحانه وإرادته ، ولا يعرّفهما مفصولتين عن الله سبحانه بل الإرادة في نفس الإنتساب إلى العبد منتسبة إلى الله سبحانه .

ثانيهما : ما ذكره صدر المتألّهين وقال ما هذا حاصله :

إذا أردت التمثيل لتبيين كون الفعل الواحد فعلاً لشخصين على

---

(١) الميزان ، ج ١ ، ص ١٠٠ . وقد أشار إلى هذا التنزيل في تعليقته على البحار ، لاحظ ج ٥ ، ص ٨٣ .

(٢) التوحيد باب المشيئة والإرادة ، ص ٣٤٠ ، الحديث ١٠ . ولاحظ بحار الأنوار كتاب العدل والمعاد ح ٦٢ ـ ٦٣ مع تعليقة العلاّمة الطباطبائي على الأول .

الحقيقة فلاحظ النفس الإنسانية ، وقواها ، فالله سبحانه خلقها مثالاً ، ذاتاً وصفة وفعلاً، لذاته وصفاته وأفعاله، قال سبحانه: ﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾[1] . وقد أُثِر عن النبي والوصي القول بأنّه « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ ، عَرَفَ رَبَّهُ »[2]

إنَّ فعل كل حاسة وقوة من حيث هو فعل تلك القوة ، فعل النفس أيضاً . فالباصرة ليس لها شأن إلّا إحضار الصورة المُبْصَرة ، أو انفعال البصر منها ، وكذلك السامعة ، فشأنها إحضار الهيئة المسموعة أو انفعالها بها ، ومع ذلك فكل من الفعلين ، كما هو فعل القوة ، فعل النفس أيضاً ، لأنها السميعة البصيرة في الحقيقة وليس شأن النفس استخدام القوى بل هو فوق ذلك . لأنّا إذا راجعنا إلى وجداننا نجد أن نفوسنا بعينها الشاعرة في كل إدراك جزئي وشعور حسّي ، كما أنها المتحرك بكل حركة طبيعية أو حيوانية منسوبة إلى قواها . وبهذا يتضح أنَّ النفس بنفسها في العين قوة باصرة وفي الأذن قوة سامعة وفي اليد قوة باطشة، وفي الرجل قوّة ماشية ، وهكذا الأمر في سائر القوى التي في الأعضاء ، فبها تبصر العين وتسمع الأذن وتمشي الرجل . فالنفس مع وحدتها وتجردها عن البدن وقواه وأعضائه ، لا يخلو منها عضو من الأعضاء عالياً كان أو سافلاً ، ولا تبائنها قوة من القوى ، مدركة كانت أو محركة ، حيوانية كانت أو طبيعية .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم : إنَّه كما ليس في الوجود شأن إلّا وهو شأنه ، كذلك ليس في الوجود فعل إلّا فعله ، لا بمعنى أنَّ فعل زيد مثلاً ليس صادراً عنه ، بل بمعنى أنَّ فعل زيد مع أنَّه فعله بالحقيقة دون المجاز فهو فعل الله بالحقيقة . فكما أنَّ وجود زيد بعينه أمر متحقق في الواقع منسوب إلى زيد بالحقيقة لا بالمجاز ، وهو مع ذلك شأن من شؤون الحق الأول ، فكذلك

---

(١) سورة الذاريات : الآية ٢١ .

(٢) غُرَرُ الحِكَمْ ص ٢٦٨ طبعة النجف . وروي عن أمير المؤمنين (عليه السلام) قوله : « أَعْلَمُكُمْ بنفسه أعلمكم بربه » . أمالي المرتضى ، ج ٢، ص ٣٢٩ .

علمه وإرادته وحركته وسكونه وجميع ما يصدر عنه منسوب إليه بالحقيقة لا بالمجاز والكذب . فالإنسان فاعل لما يصدر عنه ومع ذلك ففعله أحد أفاعيل الحق الأول على الوجه اللائق بذاته سبحانه[1] .

هذا ما أفاده صدر المتألّهين من التمثيل عند تبيين حقيقة النظرية ، وفي بعض الأحاديث إشارة إليه ، روى الكليني في (الكافي) ، عن أبان بن تَغْلِب ، عن أبي جعفر الباقر : إنّ الله جلّ جلاله قال : « ما يقرب إلى عبد من عبادي بشيء أحبّ إليّ ممّا افترضت عليه ، وإنّه ليتقرب إليَّ بالنافلة ، حتى أُحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به ، ويده التي يبطش بها ، إن دعاني أجبته وإن سألني أعطيته »[2] .

إلى هنا تم تبيين التمثيل المبيّن لحقيقة النظرية ، فسواء أكان المختار هو البيان الأول المشهور بين الإمامية ، أم كان ما ذكره صدر المتألّهين ، فالتحقيق هو أنّ الفعل فعل الله وهو فعلنا إمّا بحديث التسبيب والإستخدام أو لأجل أنّه لا يخلو شيء منه سبحانه ، قال سبحانه : ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾[3] . وقال سبحانه : ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ ﴾[4] . والله سبحانه من وراء وجود فعل الإنسان ومعه وبعده كالنفس بالنسبة إلى قواها وأفعالها . وقال سبحانه : ﴿ وَلَهُ المَثَلُ الأَعلى في السَّمٰواتِ والأَرْضِ وَهُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ ﴾[5] .

ثم إنّ القول بأنّ فعل العبد فعل الله سبحانه لا يصحح نسبة كل ما يصدر عن العبد إلى الله سبحانه كأكله وشربه ونكاحه ، وقد ذكرنا ضابطة قيّمة لتمييز ما يصحّ نسبته إليه عمّا لا يصح مع كون السببية محفوظة في

---

(١) الأسفار ، ج ٦ ص ٣٧٧ إلى ٣٧٨ ، وص ٣٧٤ .
(٢) وسائل الشيعة ، ج ٣ . أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ب ١٧ ح ٦ .
(٣) سورة الحديد : الآية ٤ .
(٤) سورة ق : الآية ١٦ .
(٥) سورة الروم : الآية ٢٧ .

الجميع عند البحث في التوحيد في الخالقية ، فراجع .

بقي الكلام في الآيات والروايات التي يستنبط منها هذه النظرية بوضوح .

الأمر بين الأمرين في الكتاب والسُنّة

إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين والإسنادين في فعل العبد ، نسبة إلى الله سبحانه ، وفي الوقت نفسه نسبة إلى العبد ، من دون أن تزاحم إحداهما الأخرى فإنّا نجد هاتين النسبتين في آيات :

١ ـ قوله سبحانه : ﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاءً حَسَناً إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾[1] .

فترى أنّه سبحانه ينسب الرمي إلى النبي ، وفي الوقت نفسه يسلبه عنه وينسبه إلى ذاته ، كما هو مفاد قوله : ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى ﴾ . ولا يصح هذا الإيجاب في عين السلب إلاّ على الوجه الذي ذكرناه ، وهو أنّ نسبة الفعل إلى العبد ليست نسبة كاملة بأن يكون له الصلة ، دون الله سبحانه . ومثله في جانبه تعالى . فلأجل ذلك تصح النسبتان ، كما يصح سلبه عن أحدهما وإسناده إلى الآخر . فلو كانت نسبة الفعل إلى واحد منهما نسبة المعلول إلى العلّة التامة ، لم يكن مجال إلاّ لإحداهما .

٢ ـ قال سبحانه : ﴿ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ ﴾[2] .

فالظاهر أنّ المراد من التعذيب هو القتل لأن التعذيب الصادر من الله تعالى بأيدي المؤمنين ليس إلاّ ذاك ، لا العذاب البرزخي ولا الأخروي فإنهما راجعان إلى الله سبحانه دون المؤمنين . وعلى ذلك فقد نسب فعلاً

---

(١) سورة الأنفال : الآية ١٧ .

(٢) سورة التوبة : الآية ١٤ .

واحداً إلى المؤمنين وخالقهم . ولا تصح تينك النسبتين إلاَّ على هذا المنهج ، وإلاَّ ففي منهج الجبر لا تصح النسبة إلاَّ إليه سبحانه ، وفي منهج التفويض على العكس ، والمنهج الذي يصحح كلتا النسبتين هو منهج الأمر بين الأمرين ، على البيان الماضي .

قال الرازي الأشعري المذهب : «احتجَّ أصحابنا على قولهم بأنَّ فعل العبد مخلوق لله تعالى بقولِه : ﴿ يعذِّبْهُم الله بأَيْدِيكُمْ ﴾ ، فإنَّ المراد من هذا التعذيب القتل والأسر . وظاهر النّص يدل على أنَّ ذلك القتل والأسر فعل الله تعالى ، إلاَّ أنَّه تعالى يدخله في عالم الوجود على أيدي العباد وهو صريح قولنا ومذهبنا »[1] .

يلاحظ عليه : أنَّ الآية ليست بصريحة ولا ظاهرة في الدلالة على مذهب الأشاعرة ، فإنَّ مذهبهم إنَّ العباد بمنزلة الآلات المحضة بل أدون منها حيث لا تأثير لإرادتهم وقدرتهم ، وهي قابلة للإنطباق على مذهب العدلية ، بمعنى أنَّه سبحَانه ينفذ إرادته من طريق إرادة المؤمنين لكونهم خاضعين له كخضوع العبد للمولى والمأمور للآمر . وقد شاع قولهم في التمثيل بـ « فتح الأمير المدينة » ، مع أنَّ الفاتح هو الجيش ، لكن بأمر الأمير .

ثم إنَّ الجُبّائي من المعتزلة أجاب عن استدلال الأشاعرة بأنَّه لو صحّ أن يقال : إنَّه يعذب المؤمنين بأيدي الكافرين لجاز أن يقال إنَّه يكذب أنبياءه بألسنتهم ، ويلعن المؤمنين ويسبّهم بأفواههم ، لأنَّ المفروض أنَّ الله خالق لذلك كله في كلا الجانبين .

والعجب أنَّ الرازي قال في جواب الجُبّائي : « وأجاب أصحابنا عنه فقالوا أمّا الذي ألزمتموه علينا فالأمر كذلك إلاَّ أنا لا نقوله باللسان »!![2] .

٣ ـ هناك آيات نسب الفعل الواحد في آية منها إلى الله سبحانه وفي

---

(١) و(٢) مفاتيح الغيب ، ج ٤ ، ص ٤١٨ ، الطبعة الأولى ١٣٠٨ .

أخرى إلى المخلوق ولا تصح النسبتان إلاَّ على هذا المبنى ، ونشير إلى القليل منها :

قال سبحانه : ﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كالحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً ﴾[1] . وقال أيضاً : ﴿ وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾[2] . ففي هاتين الآيتين ينسب القسوة إلى نفس اليهود وكأنهم صاروا هم السبب لعروض هذه الحالة إلى قلوبهم بشهادة أنَّ الآيتين في مقام الذمّ واللوم ، فلو لم يكن هناك سببية من جانبهم لما صح العقاب .

وفي الوقت نفسه يعرّف فاعل هذه الحالة الطارئة بأنَّه هو الله تعالى ويقول : ﴿ فَبِما نَقْضِهِمْ مِيثاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً ﴾[3] .

هذه هي الآيات التي تستظهر منها نظرية الأمر بين الأمرين بوضوح ، ولكن الإستدلال بالآيات لا ينحصر بما ذكر .

هناك مجموعة من الآيات تُعَرّف الإنسان بأنَّه فاعل مختار في مجال أفعاله ، وهي كثيرة أوعزنا إلى كثير منها فيما سبق .

فمنها قوله سبحانه : ﴿ مَنْ عَمِلَ صالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَساءَ فَعَلَيْها وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾[4] .

ومنها قوله سبحانه : ﴿ كُلُّ امْرِئٍ بِما كَسَبَ رَهِينٌ ﴾[5] .

ومنها قوله سبحانه : ﴿ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ ما اكْتَسَبَ مِنَ الإِثْمِ ﴾[6] .

ومنها قوله سبحانه : ﴿ وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسانِ إِلَّا ما سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ

---

(١) سورة البقرة : الآية ٧٤ .
(٢) سورة الأنعام : الآية ٤٣ .
(٣) سورة المائدة : الآية ١٣ .
(٤) سورة السجدة : الآية ٤٩ .
(٥) سورة الطور : الآية ١٩ .
(٦) سورة النور : الآية ١١ .

سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزِيَهُ الجَزَاءَ الأَوْفَى ﴾[1].

ومنها قوله سبحانه : ﴿ وَقُلِ الحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[2] .

ومنها قوله سبحانه : ﴿ إِنْ تَكْفُروا فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلاَ يَرْضَى لِعِبادِهِ الكُفْرَ وإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلاَ تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أُخرْى ﴾[3] .

ومنها قوله سبحانه : ﴿ إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً ﴾[4] .

ومنها قوله سبحانه : ﴿ إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ سَبيلاً ﴾[5] .

ومنها قوله سبحانه : ﴿ وَنَفْسٍ وما سَوَّاها * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَها وَتَقْواها * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاها * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾[6] .

إلى غير ذلك من الآيات التي تعترف بدور الإنسان في حياته وكونه مالكاً لمشيئته ومعيّناً لمسيره في مصيره .

وهناك مجموعة أخرى من الآيات تصرّح بأنّ كل ما يقع في الكون من دقيق وجليل لا يقع إلاّ بإذنه سبحانه ومشيئته ، وأنّ الإنسان لا يشاء لنفسه إلاّ ما شاء الله له وهي كثيرة نشير إلى بعضها :

منها ـ قوله سبحانه : ﴿ وَمَا تَشاؤُونَ إِلاَّ أَنْ يَشاءَ الله رَبُّ العَالَمِينَ ﴾[7] .

---

(١) سورة النجم : الآيات ٣٩ ـ ٤١ .
(٢) سورة الكهف : الآية ٢٩ .
(٣) سورة الزمر : الآية ٧ .
(٤) سورة الإنسان : الآية ٦ .
(٥) سورة المزمل : الآية ١٩ ، المدثر/ ٥٥ ، النبأ/ ٣٩ ، وعبس/ ١٢ .
(٦) سورة الشمس : الآيات ٧ ـ ١٠ .
(٧) سورة التكوير : الآية ٢٩ .

ومنها ـ قوله سبحانه آمراً نَبيّه : ﴿ قُلْ لاَ أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعاً ولا ضَرّاً إلاَّ ما شَاءَ الله ﴾[1] . وليست الآية خاصة بالمواهب الطارئة عليه من غير طريق اكتسابه، ، بل تعمّها وتعمّ كل ضر ونفع يكسبهما بسعيه وفعله فلا يصل إليه الإنسان إلاّ عن طريق مشيئة الله سبحانه .

ومنها ـ قوله سبحانه : ﴿ وَما هُمْ بِضارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إلاَّ بِإِذْنِ الله ﴾[2] .

ومنها ـ قوله سبحانه : ﴿ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ الله ﴾[3] .

ومنها ـ قوله سبحانه : ﴿ فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ الله ﴾[4] .

ومنها ـ قوله سبحانه : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إلاَّ بِإِذْنِ الله ﴾[5] .

إلى غير ذلك من الآيات الصريحة في أنّ كل ما يقع في الكون أو يصدر من العباد فهو بمشيئة وإذن منه سبحانه . فالمجموعة الأولى من الآيات تناقض الجبر وتفنده ، كما أنَّ المجموعة الثانية ترد التفويض وتبطله ومقتضى الجمع بين المجموعتين حسب ما يرشدنا إليه التدبر فيها ليس إلاّ التحفظ على النسبتين وأنَّ العبد يقوم بكل فعل وترك ، باختيار وحرية ، لكن بإقدار وتمكين منه سبحانه فليس العبد في غنى عنه سبحانه في فعله وتركه . فهو يعمل في ظل عناياته وتوفيقاته ولعلّ المراجع إلى الذكر الحكيم يجد من الآيات الراجعة إلى المجموعتين أكثر مما ذكرنا ، كما يجد فيها قرائن وشواهد تسوقه إلى نفي كل من الجبر والتفويض واختيار الأمر بين الأمرين .

---

(١) سورة الأعراف : الآية ١٨٨ .
(٢) سورة البقرة : الآية ١٠٢ .
(٣) سورة البقرة : الآية ٢٤٩ .
(٤) سورة البقرة : الآية ٢٥١ .
(٥) سورة يونس : الآية ١٠٠ .

هذا ما يرجع إلى الكتاب الحكيم وأمَّا الروايات فنذكر النزر اليسير مما جمعه الشيخ الصدوق في (توحيده) والمجلسي في (بحاره) .

١ ـ روى الصدوق عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) قالا : « إنَّ الله عزّ وجلّ أرْحَمُ بِخَلْقِهِ من أن يجبر خلقه على الذنوب ، ثم يعذبهم عليها والله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون . قال فسُئِلا (عليهما السلام) : هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة ؟ قالا : نعم أوسع ممَّا بين السماء والأرض »[1] .

٢ ـ روى الصَّدوق عن سليمان بن جعفر الجعفري عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) قال : « ذكر عنده الجبر والتفويض فقال : ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ، ولا تخاصمون عليه أحداً إلَّا كسرتموه ، قلنا : إن رأيت ذلك . فقال : إنَّ الله عزّ وجل لم يُطَع بإكراه ، ولم يُعْصَ بِغَلَبَة ، ولم يُهْمِل العباد في ملكه . وهو المالك لما ملكهم ، والقادر على ما أقدرهم عليه ، فإن ائتمر العباد بطاعته ، لم يكن الله عنها صاداً ، ولا منها مانعاً ، وإن ائتمروا بمعصية فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل ، وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الذي أدخلهم فيه ، ثم قال (عليه السلام) : من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالفه »[2] .

٣ ـ وروى الصدوق عن المفضل بن عمر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين » قال : فقلت: وما أمر بين أمرين؟ قال : مَثَلُ ذلك مَثَلُ رجل رأيتَه على معصيةٍ فَنَهَيْتَه فلم ينته ، فتركْتَه ، ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يَقْبَلْ منك فتركتَه أنت الذي أمرته بالمعصية »[3] .

٤ ـ روى الصدوق في (معاني الأخبار) و (عيون أخبار الرضا) عن

---

(١) التوحيد باب نفي الجبر والتفويض ، الحديث٣ ، ص ٣٦٠ .

(٢) المصدر السابق ، الحديث ٧ ، والسند صحيح .

(٣) المصدر السابق ، الحديث ٨ .

الفضل عن الرضا (عليه السلام) فيما كتب للمأمون : « مِنْ مَحْضِ الإسلام أن الله تبارك وتعالى لا يكلف نفساً إلاّ وُسْعَها ، وأن أفعال العباد مخلوقة لله ، خَلْقَ تَقديرٍ لا خَلْقَ تكوين ، والله خالق كل شيء ولا نقول بالجبر والتفويض »[1] .

٥ ـ روى السيد بن طاووس في (طرائفه) قال : روي أنَّ الفضل بن سهل سأل الرضا (عليه السلام) بين يدي المأمون فقال : « يا أبا الحسن الخلق مجبورون ؟ فقال : الله أعدل من أن يجبر خلقه ثم يعذبهم . قال : فمُطْلَقون ؟ قال : الله أحكم من أن يهمل عبده ويكله إلى نفسه »[2] .

٦ ـ وقد كتب الإمام العاشر أبو الحسن الثالث (صلوات الله عليه) رسالة في الردّ على أهل الجبر والتفويض ، وإثبات العدل ، والأمر بين الأمرين ، وهذه الرسالة نقلها صاحب تحف العقول في كتابه وممَّا جاء فيها : « فأما الجبر الذي يلزم من دان به الخطأ فهو قول من زعم أنَّ الله جل وعز ، أجبر العباد على المعاصي وعاقبهم عليها ، ومن قال بهذا القول فقد ظلم الله في حكمه وكذّبه وردّ عليه قَوْلَه : ﴿ ولا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً ﴾ ، وقوله : ﴿ ذَلِكَ بِما قَدَّمَتَ يَداكَ وأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾ ، وقوله : ﴿ إِنَّ اللهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَلكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ . فمن زعم أنَّه مجبر على المعاصي ، فقد أحال بذنبه على الله ، وقد ظلمه في عقوبته ، ومن ظلم الله فقد كذب كتابه ، ومن كذب كتابه فقد لزمه الكفر باجتماع الأمة . ـ إلى أن قال ـ : فمن زعم أنَّ الله تعالى فوض أمره ونهيه إلى عباده فقد أثبت عليه العجز . . . ـ إلى أن قال ـ لكن نقول : إنَّ الله عز وجل خلق الخلق بقدرته ، وَمَلَّكَهُم استطاعةً تَعَبَّدَهُم بها فأمرهم ونهاهم بما أراد . . . إلى أن قال : وهذا القول بين القولين ليس بجبر ولا تفويض وبذلك أخبر أمير المؤمنين صلوات الله عليه عباية بن ربعي الأسدي حين سأله عن الإستطاعة التي بها يقوم ويقعد ويفعل ، فقال له أمير المؤمنين : سألت عن الإستطاعة ، تملكها

(١) البحار كتاب العدل والمعاد ، ج ٥ ، الحديث ٣٨ ، ص ٣٠ .
(٢) المصدر السابق الحديث ١٢٠ ص ٥٦ .

من دون الله أو مع الله ؟ فسكت عباية ، فقال له أمير المؤمنين : قل يا عباية ، قال : وما أقول ؟ . قال (عليه السلام) إن قلت إنك تملكها مع الله قتلتك. وإن قلت تملكها دون الله قتلتك . قال عباية : فما أقول يا أمير المؤمنين ؟ قال (عليه السلام) تقول : إنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك . فإنَّ يُمَلّكها إياك كان ذلك من عطائه ، وإنْ يَسْلُبْكَها كان ذلك من بلائه ، هو المالك لما ملّكك ، والقادر على ما عليه أقدرك »[1] .

قال العلاَّمة الطباطبائي : إختلف في الإستطاعة قبل الفعل هل العبد مستقل بها بحيث يتصرف في الأسباب وآلات الفعل من غير أن يرتبط شيء من تصرفه بالله ، أم لله فيها صنع ، بحيث إنَّ القدرة لله مضافة إلى سائر الأسباب ، وإنما يقدر العبد بتمليك الله إيَّاه شيئاً منها ، المعتزلة على الأول والمتحصل من أخبار أهل البيت (عليهم السلام) هو الثاني[2] .

ولكن إنَّ تمليكه سبحانه لا يبطل ملكه ، فالمولى مالك لجميع ما يملكه في عين كونه ملكاً للعبد[3] .

وقد اكتفينا بهذا النزر اليسير ، وهو غيض من فيض ، وقليل من الكثير من الأحاديث الواردة في باب الجبر والتفويض ، وباب القضاء والقدر . وقد تقدم إيراد مجموعة من هذه الأحاديث فيما مضى .

ومن ظريف ما روي عن الشهيد السعيد زين الدين الجبعي العاملي (ت ٩٠٩ ـ ف ٩٦٦) قوله :

لقد جاء في القُرآن آيةُ حِكْمَةٍ تُدَمِّرُ آياتِ الضّلالِ ومن يَجبُر

---

(١) المصدر السابق كتاب العدل والمعاد الباب الثاني الحديث ١ ، ص ٧١ ـ ٧٥ . وهذا الحديث يفسّر ما رواه المجلسي عن أبي إبراهيم موسى الكاظم برقم ٨١ ، ص ٣٩ ، المصدر السابق نفسه .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٩ ، تعليقة العلاَّمة الطباطبائي رحمه الله .

(٣) لاحظ تعليقته الأخرى ، ص ٨٣ .

وَتُخْبِـرُ أَنَّ الإختيـارَ بـأَيـدينـا   فمن شاء فلْيُؤمن ومن شاء فَلْيَكْفُر[1].

* * *

رجوع الرازي إلى القول بالأمر بين الأمرين

إن فخر الدين الرازي (ت ٥٤٣ - م ٦٠٦) ، مع كونه متعصباً في الذبّ عن كلام الأشعري ، رجع إلى القول بالأمر بين الأمرين وقال :

« هذه المسألة عجيبة ، فإن الناس كانوا مختلفين فيها أبداً بسبب أنَّ ما يمكن الرجوع فيها إليها متعارضة ، فَمُعَوَّلُ الجبرية على أنَّه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ، ومعوّل القَدَرية على أنَّ العبد لو لم يكن قادراً على فعل لما حسن المدح والذمّ والأمر والنهي » . ثم ذكر أدلة الطائفتين إلى أن قال : « الحق ما قال بعض أئمة الدين إنَّه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين ، وذلك أنَّ مبنى المبادىء القريبة لأفعال العباد على قدرته واختياره والمبادىء البعيدة على عجزه واضطراره ، فالإنسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط ، وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد : لم تَشُقُّني ؟ فقال : سَلْ مَنْ يَدقُّني »[2] .

إعتراف شيخ الأزهر بصحة هذه النظرية

وممن اعترف بالأمر بين الأمرين شيخ الأزهر في وقته ، الشيخ محمد عبده في رسالته حول التوحيد ، وقد أثّر كلامه في الأجيال المتأخرة من تلاميذ منهجه ومطالعي كتبه ، قال : « جاءت الشريعة بتقرير أمرين عظيمين ، هما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية ؛ الأول : إنَّ العبد يكسب بإرادته وقدرته

---

(١) مقدمة الروضة البهية للشهيد الثاني ، ص ١٨٨ .

(٢) بحار الأنوار ، ج ٥ ، ص ٨٢ . ولا يخفى إنّه مع اعترافه ببطلان الجبر والتفويض في ثنايا كلامه لم يفسّر نظرية الأمر بين الأمرين تفسيراً لائقاً بها .

ما هو وسيلة لسعادته . والثاني : إنَّ قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات وإن من آثارها ما يحول بين العبد وإنفاذ ما يريده وإنّ لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه . . .

وقد كلّفه سبحانه أن يرفع همته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الكفر وإجادة العمل وهذا الذي قررناه قد اهتدي إليه سلف الأمة فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأمم وعوّل عليه من متأخرى أهل النظر إمام الحرمين الجُوَيْني رحمه الله ، وإن أنكر عليه بعض من لم يفهمه »[1] .

* * *

إلى هنا خرجنا بتوضيح حقيقة النظرية عن طريق البراهين العقلية والنقلية ولكن بقيت ها هنا أسئلة حول القول باختيار الإنسان نوردها واحدة بعد الأخرى فبعض هذه الأسئلة قرآني ، والبعض الآخر روائي ، والبعض الثالث فلسفي والإجابة عليها تحل غالب المشاكل المحفوفة بنظرية الإختيار .

* * *

(١) رسالة التّوحيد ، ص ٥٩ ـ ٦٢ بتلخيص .



أسئلة وأجوبة حول اختيار الإنسان

* هل الحسنة والسيئة من الله أو من العبد ؟
* ما معنى السعادة والشقاء الذاتيين ؟
* إنتهاء الأمور إلى الإرادة الأزلية .
* ما معنى كون الهداية والضّلالة بيده سبحانه ؟



أسئلة وأجوبة حول اختيار الإنسان

السؤال الأول

هل الحسنة والسيئة من الله أو من العبد ؟

ربما يتبادر إلى الذهن في بادىء النظر الإختلاف في قضاء القرآن في مبدأ الحسنة والسيئة حيث يرى في الآيتين التاليتين أقضية ثلاثة في مصادرهما ومبادئهما :

١ ـ ما ينقل عن المنافقين حيث كانوا ينسبون الحَسَنة إلى الله والسيئة إلى النبي ، كما يحكي عنه قوله تعالى : **﴿ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ الله وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِك ﴾**[١] ، تطيّراً بوجود النبي ، كما تطيروا بغيره في الأمم السالفة .

٢ ـ ما يذكره سبحانه في نفس الآية ردّاً عليهم بأنَّ الحسنة والسيئة كلٌّ من عند الله ، حيث قال : **﴿ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ الله فَمالِ هَؤُلاء والقَوْمِ لا يَكادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً ﴾**[٢] .

٣ ـ ما ذكره تعالى في الآية التالية حيث نسب الحسنة إلى الله والسيئة إلى العبد فجعل منشأ الأولى هو الباري تعالى ، ومنشأ الثانية الإنسان يقول :

---

(١) سورة النساء : الآية ٧٨ .

(٢) سورة النساء : الآية ٧٩ .

﴿ ما أصابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ الله وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ ﴾[1] .

فكيف التوفيق بين القضاء الثاني والثالث .

أما الجواب ، فنقول : إنَّه سبحانه نقل عن الفراعنة نظرية أشدّ بطلاناً مما نقله عن المنافقين ، حيث كانوا ينسبون الحسنات إلى أنفسهم والسيئات إلى موسى (عليه السلام) . قال سبحانه : ﴿ وَلَقَدْ أَخَذْنا آلَ فِرْعَوْنَ بالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمَراتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ، فَإِذا جاءَتْهُمُ الحَسَنَةُ قَالُوا لَنا هَذِهِ ، وإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ ، أَلا إِنَّما طَائِرُهُمْ عِنْدَ الله وَلكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾[2] .

والقرآن يجيب عن هذا القضاء المنقول عن المنافقين والفراعنة ، فيرد على الأول بأنَّه مبني على وجود مؤثرين مستقلين في عالم الوجود ، لكل واحد فعل خاص ينافي فعل الآخر ، حيث قال : ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ الله فَمَالِ هَؤُلاءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً ﴾[3] .

كما ردّ على نظرية الفراعنة بقوله : ﴿ أَلاَ إِنَّما طَائِرُهُمْ عِنْدَ الله وَلْكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾[4] . فلا كلام في بطلان ما قضى به المنافقون والفراعنة ، وإنما نركز البحث على القضاءين المختلفين الواردين في القرآن الكريم فنقول :

إنَّ المراد من الحسنة والسيئة في الآية ، بقرينة وقوعها في سياق آيات الجهاد هو الغلبة فيه أو الهزيمة ، فعمت الأولى المسلمين في غزوة بدر ، كما شملتهم الهزيمة في أُحد، فأراد المنافقون أو ضعفاء العقول الإزراء بالنبي ، وأنَّ الغلبة في غزوة بدر كانت من الله سبحانه والهزيمة من النبي لسوء القيادة ، فكانوا يتبجحون بهذه الفكرة تعبيراً بالنبي وتضعيفاً لعقول المسلمين ، فردّ الله سبحانه عليهم بأنَّ الحسنة بقول مطلق كالفتوحات في

---

(١) سورة النساء : الآية ٧٩ .

(٢) سورة الأعراف : الآية ١٣١ .

(٣) سورة النساء : الآية ٧٨ .

(٤) سورة الأعراف : الآية ١٣١ .

مورد الآية ، وكثرة الثمار وشمول الخصب كما في مورد الفراعنة ، والسيئة بقول مطلق كالهزيمة في مورد البحث ونقص الثمرات وعموم الجدب في مورد الفراعنة ، كلها من الله سبحانه ، إذ لا مؤثر في الوجود إلاّ هو ، ولا خالق غيره ، فما يصيب الإنسان مما يستحسنه طبعه ، أو يسوؤه كله من الله تعالى ، فهو خالق الأكوان والحوادث ، وإنّ سلسلة الوجود تنتهي إليه سبحانه . وبذلك يعلم أنّ المراد من الحسنة والسيئة نظير هذه الأمور لا الأفعال الإختيارية التي يقوم بها الإنسان في حياته فالآيات الواردة في هذا المجال منصرفة عنه ، فمقتضى التوحيد الأفعالي نسبة الكلّ إلى الله سبحانه . هذا هو وجه القضاء الأول .

وأمّا الآية الثانية التي تفكك بين الحسنة والسيئة ، فتنسب الأولى إلى الله والسيئة إلى الإنسان فإنما هي ناظرة إلى مناشئهما ومبادئهما ، فلا شك أنّ الإنسان لا يستحق بذاته شيئاً من النعم التي أنعمها الله عليه ، وأنّ كل النعم والحسنات تصيبه تفضلاً من الله سبحانه وكرامة منه ، ولأجل ذلك قال سبحانه : ﴿ مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللهِ ﴾ والخطاب وإن كان للنبي ، ولكنه من قبيل الخطابات القرآنية التي يخاطب بها النبي ويقصد منها كل الناس ؛ قال سبحانه : ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الخَاسِرِينَ ﴾[1] . ومن هنا يركز القرآن على أنّ مبدأ ، الحسنة هو الله سبحانه .

وأمّا السيئة فهي وإن كانت من عند الله ولكن لو استقرأ الإنسان مناشىء الهزائم والإنكسارات أو البلايا والنوازل يجد أن المجتمع الإنساني هو المنشأ لنزولها ، وأخذهم بها . قال سبحانه : ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ القُرى آمَنُوا واتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ والأَرْضِ وَلكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴾[2] . وقد تقدم في البحث عند البداء ما يفيدك في المقام .

---

(١) سورة الزمر : الآية ٣٥ .

(٢) سورة الأعراف : الآية ٩٦ .

وبذلك يسهل عليك فهم ما جاء في الآية التالية من التفريق بين الهداية والضّلالة حيث يقول سبحانه : ﴿ قُلْ جَاءَ الحَقُّ وما يُبْدِىءُ الباطِلُ وَما يُعِيدُ ، قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّما أَضِلُّ عَلى نَفْسي ، وإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِما يُوحي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ ﴾[1] فترى أنّه سبحانه يَأْمُر عَبْدَهُ بأن ينسب الضلالة إلى نفسه والهداية إلى ربّه ، مع أنّه سبحانه ينسبهما في آيات أُخرى إلى نفسه ويقول : ﴿ فَيُضِلُّ الله مَنْ يَشاءُ وَيهْدِي مَنْ يَشاءُ وَهُو العَزِيزُ الحَكِيمُ ﴾[2] . وما هذا إلّا لأن الهداية والضلالة بما أنهما من الأمور الواقعية في الكون تنتهي وجوداً إلى الله سبحانه ، فينسبهما من حيث الوجود إلى نفسه سبحانه . وأمّا من حيث المناشىء والحوافز التي تنزلهما إلى العبد ، فبما أنَّ الهداية نعمة من الله سبحانه لا يستحقها الإنسان بذاته ، بل تعمه كرامة منه تعالى ، فينسبها إلى الله تعالى من هذه الجهة ويقول : ﴿ وإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِما يُوحي إِلَيَّ رَبِّي ﴾ .

وبما أنَّ الضلالة نقمة يستحقها الإنسان لتقصيره في اتباع الرسل والإهتداء بالكتب ، صار أولى بأن تنسب إلى العبد ، ويقول : ﴿ قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّما أَضِلُّ عَلى نَفْسي ﴾ .

وبهذا البيان يرتفع ما يتراءى من الإختلاف بين نظائر هذه الآيات .

وبكلمة واحدة ، إنَّ الآيات من حيث المساق مختلفة ، فعندما يلاحظ الظاهرة ـ سواء أكانت حسنة أو سيئة ، هداية أو ضلالة ـ بما أنّها من الأمور الواقعية الإمكانية لا تتحقق إلّا بالإنتماء إلى الواجب تعالى والصدور منه ينسبها إلى الله تعالى . وعندما يلاحظها من حيث المناشىء والدواعي التي تنزلها من عالم الغيب إلى عالم الشهادة ، فليس للحسنة والهداية منشأ إلّا الله تعالى ، كما أنّه ليس للسيئة والضلالة منشأ ، سوى تقصير العبد في حياته كما عليه الآيات الكثيرة . ولأجل ذلك نرى أنَّ الحديث القدسي المنقول عن

---

(١) سورة سبأ : الآية ٥٠ .

(٢) سورة إبراهيم : الآية ٤ .

النبي (صلى الله عليه وماله) يفرق بين الحسنة والسيئة مع أنَّ الكل يوجد بحوله وقوته سبحانه ، يقول : « يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء ، وبنعمتي أديَّت إليَّ فرائضي ، وبقدرتي قويت على معصيتي ، خلقتك سميعاً بصيراً ، أنا أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني »[1] .

* * *

(١) بحار الأنوار ، ج ٥ ، كتاب العدل والمعاد ، الباب الأول الحديث ٣ ، ص ٤ . ولاحظ ص ٥٦ .



السؤال الثاني

ما معنى السعادة والشقاء الذاتيين ؟

قد اشتهر في ألسن الباحثين عن الجبر والإختيار القول بأنّ الناس على صنفين سعيد وشقي ، وأنّ سعادة كلٍّ وشقاءه مكتوب في علمه الأزلي سبحانه أولاً ، ومحكوم بأحدهما آن كونه جنيناً في بطن أُمّه ، وهذا يكشف عن أنّ الشقاء والسعادة ذاتيان ، فكيف يمكن الحكم بالإختيار معهما .

أما الأول : أي كون كل واحد مكتوباً بأحد الوصفين في علمه الأزلي ، فيستظهر من قوله سبحانه : ﴿ يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إلَّا بِإِذْنِهِ ، فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ * فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيها زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خالِدِينَ فيها ما دَامَتِ السَّمٰواتُ والأَرْضُ إلَّا ما شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ * وأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيها ما دَامَتِ السَّمٰواتُ والأَرْضُ إلَّا ما شاءَ رَبُّكَ عَطاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾[1] .

قال الرازي في تفسير الآية : إعلم أنّه تعالى حكم الآن على بعض أهل القيامة بأنّه سعيد ، وعلى بعضهم بأنّه شقي ، ومن حكم الله عليه بحكم وعلم فيه ذلك الأمر ، امتنع كونه بخلافه ، وإلّا لزم أن يصير خبر الله تعالى

(١) سورة هود : الآيات ١٠٥ ـ ١٠٨ .

كذباً ، وعلمه جهلاً وذلك محال . فثبت أنَّ السعيد لا ينقلب شقياً وأنَّ الشقي لا ينقلب سعيداً » . ثم استشهد لكلامه بما روي عن عمر أنَّه قال : « لما نزل قوله تعالى ﴿ فمنهم شقي وسعيد ﴾ قلت : يا رسول الله فعلى ماذا نعمل ؟ على شيء قد فرغ منه ، أم على شيء لم يفرغ منه ، فقال : على شيء قد فُرِغَ منه يا عُمَر ، وجَفَّت به الأقلام ، وجرت به الأقدار ، ولكن كل مُيَسّر لما خلق له » . قال : وقالت المعتزلة : نقل عن الحسن أنَّه قال : فمنهم شقي بعمله وسعيد بعمله . قلنا الدليل القاطع لا يدفع بهذه الروايات وأيضاً فلا نزاع أنَّه إنما شقي بعمله وإنما سعد بعمله . ولكن لما كان ذلك العمل حاصلاً بقضاء الله وقدره ، كان الدليل الذي ذكرناه باقياً »[1] . فقد استفاد الرازي من الآية إن السعادة والشقاء من الأمور الذاتية للموصوف بهما حتى قال إنَّ السعيد لا ينقلب شقياً .

وأمَّا الثاني : فقد روى المحدثون عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) أنَّه قال : « الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ في بَطْنِ أُمّه . والسعيد من سَعِدَ في . بطن أُمّه »[2] .

تحليل الشقاوة والسعادة في الآية والحديث

إنَّ البحث في هذا المجال يتم في ضمن جهات :

الجهة الأولى ـ في تقسيم الناس إلى شقي وسعيد .

إنَّ الناظر في الآيات الماضية لا يدرك سوى أنَّ هناك جماعة متصفون بالسعادة وأخرى بالشقاوة ، وأمَّا كونهما ذاتيين لموصوفيهما أو ثابتين بإرادة أزلية لا يتخلف مرادها عنها ، أو يثبتان لهما عن اكتساب وعمل مع كون الموضوعين خاليين عنهما بالنظر إلى ذاتيهما ، فلا نظر في الآيات إلى شيء

---

(١) تفسير « مفاتيح الغيب » للرازي ، ج ٥ ، ص ٩٣ ، الطبعة الأولى ١٣٠٨ هـ .

(٢) التوحيد باب السعادة والشقاوة الحديث ٣ ص ٣٥٦ .

من ذلك ، لو لم نقل إنها إلى الثالثة أقرب . لأنّ الآيات واقعة في سياق الدعوة إلى الإيمان والندب إلى الطاعة وترك المعصية ، فيدل على تيسير سبيل الوصول إلى كل واحد منهما . قال سبحانه : ﴿ ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ ﴾[1] . وبذلك يظهر أنَّ القول بدلالة الآيات على الذاتيين منهما ، قول بلا دليل .

وأمَّا ما اعتمد عليه الرازي من قوله : « إنَّه تعالى حكم الآن على بعض أهل القيامة بأنَّه سعيد وعلى بعضهم بأنَّه شقي » ، وأسماه دليلاً قاطعاً ، فهو بالمغالطة أشبه منه بالدليل . وذلك لأنَّه أخذ زمان الحكم زماناً لنتيجته وأثره ، فالحكم منه سبحانه وإن كان في زمن نزول الآية لكن زمان الإتصاف هو يوم القيامة ، فكيف قال إنَّه تعالى حكم الآن على بعض أهل القيامة بأنَّه سعيد (فعلاً) وعلى بعضهم بأنَّه شقي (كذلك) ، وإنما حكمت الآية في زمن النزول بأنَّ الناس يتصفون في المستقبل بأحدهما لا في زمان الحكم القائم بالحاكم . فاستفادة كون الأشخاص سُعَداء أو أشقياء بالفعل وفي زمن نزول الآية ناشىء عن الخلط بين زماني الحكم الإتصاف ، فالحكم فعلي والإتصاف استقبالي . فعندئذٍ لا تدل على ما يتبناه من كون السعادة أو الشقاء حليف الإنسان وأليفه في الدنيا ، وأنه بالفعل من زمن طفولته إلى كهولته وهرمه ، محكوم بأحد الحكمين .

وأما إرادته سبحانه أو علمه الأزلي ، فلا شك في عمومهما لكل حادثة وظاهرة ، ومن المعلوم أنَّه لا يتطرق التغير إليهما وإلاَّ عاد جَهْلاً . ولكنَّ سبْقَ تلك الإرادة والعلم لا يستلزم الجبر لو لم نقل إنَّه يؤكد الإختيار ، لما علمت من أنهما لم يتعلقا بصدور الفعل مجرداً عن مبادئهما والخصوصيات المكتنفة بهما ، وإنما تعلقا على أن يصدر كل منهما من الإنسان بالخصوصية الموجودة فيه ، ومنه الإختيار . فقد تعلقت إرادته وقضى بعلمه سبحانه على

(١) سورة عبس : الآية ٢٠ .

اتصاف صنف بالسعادة وصنف آخر بالشقاء من خلال اختيارهما أحد الأمرين .

قال العلاَّمة الطباطبائي : « لو تعلق علمه تعالى مثلاً بأن خشبة كذا ستحترق بالنار » لا يوجب ذلك العلم وجوب تحقق الإحتراق مطلقاً ، سواء أكانت هناك نار أم لم تكن إذ لم يتحقق علم بهذه الصفة ، وإنما يوجب وجوب تحقق الإحتراق المُقيّد بالنار لأنَّه الذي تعلق به العلم الحق ، وكذا علمه تعالى بأنَّ الإنسان سيعمل بإرادته واختياره عملاً أو سيشقى في ظل عمل إختياري ، يوجب وجوب تحقق العمل من طريق إختيار الإنسان لا وجوب تحقق عمل كذا سواء أكان هناك اختيار أو لم يكن ، كان هناك إنسان أو لم يكن ، حتى تنقطع به رابطة التأثير بين الإنسان وعمله ، ونظيره علمه سبحانه بأن إنساناً كذا ، سيشقى بكفره اختياراً يستوجب تحقق الشقوة التي هي نتيجة الكفر الإختياري دون الشقوة مطلقة سواء أكان هناك كفر أو لا ، وسواء أكان هناك اختياراً أو لا »[1] .

وأما الرواية التي استشهد بها الرازي فقد أوعزنا عند البحث عن القضاء والقدر إلى أنها أشبه بالإسرائيليات منها بالإسلاميات . والقرآن ينص على عدم الفراغ من العلم ، قال سبحانه : ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ في شَأْنٍ ﴾[2] . وقال سبحانه : ﴿ يَمْحُو الله ما يُشاءُ ويُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الكِتابِ ﴾[3] . على أنَّه يمكن توجيه قوله (عليه السلام) : « إعملوا فكل مُيَسَّر لما خُلق له » ، بأن المراد من الموصول في قوله : « لِما خُلِقَ له » ، هو معرفة الله سبحانه وعبادته ، لا الكفر به وإنكاره قال سبحانه : ﴿ وَما خَلَقْتُ الجِنَّ والإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُون ﴾[4] . فإذا كانت الغاية من الخلقة هي العبادة ، يكون كلام الرسول « اعملوا فكل مُيَسّر لما خلق له » ، ناظراً إلى هذه الغاية فقط ، لا

(١) الميزان ، ج ١١ ، ص ٢١ .
(٢) سورة الرحمن : الآية ٢٩ .
(٣) سورة الرعد : الآية ٣٨ .
(٤) سورة الذاريات : الآية ٥٦ .

إلى السعادة والشقاء ويؤيد ذلك ما ورد في بعض الروايات أنّه (صلى الله عليه وآله) قرأ قوله : ﴿ فَأَمَّا مَنْ أَعْطى واتّقى وصَدّقَ بالحُسْنَى فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرى ﴾[1] . وقد ورد هذا التفسير في كلام الإمام الطاهر موسى بن جعفر حيث يقول بعدما سُئِل عن قول رسول الله : « إعملوا فكل مُيَسّر لما خُلِقَ له » : إنّ الله عز وجل خلق الجن والإنس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه وذلك قوله عز وجل : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونَ ﴾ ، فَيَسَّر كُلاًّ لِما خُلِقَ له ، فالويل لمن استحب العمى على الهدى »[2] .

نعم حاول العلاّمة الطباطبائي تصحيح الرواية بوجه خاص ، فمن أراد الإطّلاع عليه فليرجع إلى كلامه[3] .

الجهة الثانية ـ في معنى الرواية المروية عن النبي (صلى الله عليه وآله)

إنّ السعادة والشقاء من المفاهيم الواضحة ولا يحتاجان إلى التفسير ولكنهما يتشعبان ويختلفان حسب اختلاف متعلقهما فسعادة كل شيء أن ينال ما لوجوده من الخير الذي يكمل بسببه ، فهي في الإنسان ـ وهو مركب من روح وبدن ـ أن ينال الخير حسب قواه الجسمانية والروحية فيتنعم به ويلتذ ، وشقاؤه أن يفقد ذلك ويحرم منه . وعلى ضوء ذلك فالإنسان من حيث الصحة والسقم ينقسم إلى سعيد وشقي ، ومن حيث الغنى والفقر في حوائج الحياة يتصف بأحدهما ، كما هو كذلك إذا قيس إلى الزوجة والرفيق وغير ذلك من ملابسات الإنسان ، فيوصف بأنّه سعيد من هذه الجهة أو شقي

وعلى ذلك فليس معنى السعيد على الإطلاق الخالد في الجنّة ، والشقي الخالد في النار ، وإنما هما من أقسامهما ومصاديقهما. نعم، المراد منهما في الآية المتقدمة هو ذاك بشهادة قوله سبحانه : ﴿ فَأَمَّا الذين شَقُوا ففي النارِ ﴾ و﴿ أَمَّا الذِينَ سُعِدُوا ففي الجَنَّة ﴾ . ولكنه معلوم من سياق

(١) سورة الليل : الآية ١٠ .
(٢) التوحيد ، باب السعادة والشقاء ، الحديث الثالث .
(٣) الميزان ، ج ١١ ، ص ٣٧ ـ ٣٨ .

الآية ، لا أنهما موضوعان للسعيد والشقي في الآخرة ليس غير .

وعلى ضوء ذلك فالخبر المروي عن النبي (صلى الله عليه وآله) ليس إلّا قوله : « الشقي من شقي في بطن أُمّه والسعيد من سعد في بطن أُمّه » ، وهو كلام مطلق لا قرينة فيه على أنَّ المراد منه هو القسم الوارد في الآيات الكريمة ، بل يمكن أن يقال إنَّ المراد منه هو السعادة والشقاء من حيث الخلقة والمزاج بقرينة قوله : « في بطن أُمّه » . فمن المحتمل إذا صحّ سند الحديث وثبت صدوره من النبي أن يكون المراد إنَّ الإنسان في بطن أُمه على صنفين : شقي وسعيد .

فالجنين المتكون من نطفة وبويضة لأبوين سالمين روحاً وجسماً يتصف بالسعادة في بطن أُمه وترافقه في حياته الدنيوية ، وهذا بخلاف الجنين المتكوّن من نطفة وبويضة لأبوين عليلين ومريضين جسماً وروحاً ، فهو من هذا الآن محكوم بالشقاء ، وإذا تولد رافقهُ إلى آخر عمره ﴿ إلَّا ما شاء رَبُّك ﴾ . فالرواية لا صلة لها بالسعادة والشقاء الأخرويين . وبالنتيجة لا ترتبط ببحث الجبر والإختيار ، وإنما حملوها عليهما لأجل كون السعادة والشقاء في الآية راجعين إلى الحياة الأُخروية ، ولكنه ليس بدليل .

نعم روى الصدوق عن محمد بن أبي عمير (ف ٢١٧) قال : سألت أبا الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) عن معنى قول رسول الله : « الشقي شقي في بطن أُمّه والسعيد في بطن أُمّه » . فقال : « الشقي من علم الله وهو في بطن أُمّه أنّه سيعمل أعمال الأشقياء . والسعيد من علم الله وهو في بطن أُمّه أنّه سيعمل أعمال السُعَداء »[١] .

(١) التوحيد باب السعادة والشقاوة ، الحديث ٣ ، ص ٣٥٦ .

الذاتي قد يطلق ويراد منه ذاتي باب (الإيساغوجي »[1] . وأخرى يراد منه ذاتي باب « البرهان » . أما الأول فالمراد منه ما لا يكون خارجاً عن ذات الشيء ويقابله العَرَض ، فالجنس والفعل والنوع ذاتيات بهذا المعنى والعَرَض الخاص والعام عَرَضيان بالنسبة إليها ، وذلك واضح لا يحتاج إلى البيان ، فالحيوانية والناطقية والإنسانية تُعَدُّ ذاتيات بالنسبة إلى كل فرد من أفراد الإنسان ، والتعجب والمشي عرضيان بالنسبة إليه .

وأما الثاني ، أعني ذاتي باب البرهان ، فالمراد منه ما لا يكون جنساً ولا فصلاً ولا نوعاً ، ولكنه ينتزع من نفس ذات الشيء وفرض حصوله في ظرف من الظروف من دون حاجة إلى ضم ضميمة خارجية إليه ، بل يكفي وضع الموضوع في وضع المحمول . وهذا كالإمكان بالنسبة إلى ماهية الإنسان ، والزوجية بالنسبة إلى الأربعة . ففرض الإنسان في أي ظرف من الظروف ، ذهناً كان أو خارجاً ، يصحح انتزاع الإمكان منه وحمله عليه ، كما أنَّ فرض الأربعة بالنسبة إلى الزوجية كذلك فالإمكان والزوجية ليسا جنسين ولا فصلين ولا نوعين بالنسبة إليهما ، ولكن يكفي فرض الموضوع في فرض المحمول من دون حاجة إلى انضمام شيء وحيثية إلى جانب الإنسان أو الأربعة . فيطلق على كل واحد تارة « ذاتي باب البرهان » وأخرى « المحمول بالصميمة » .

ويقابله ما لا يكون كذلك ، أي يحتاج في توصيف الشيء به وحمله عليه إلى انضمام شيء إلى الموصوف حتى يصحّ في ضوئه حمله عليه ، وذلك كحمل الأبيض على الجسم فإن توصيفه به يتوقف على انضمام عرض كالبياض إليه وإلاّ ففرض الجسم في ظرف من الظروف لا يصحح الحمل كما لا يصحح اتصاف الجسم به . ومثله حمل الوجود على الماهية واتصافها

---

(١) الإيساغوجي في مصطلح المنطقيين اليونانيين يعادل « الكليّات الخمس » في مصطلح منطق الإسلاميين .

به ، فإن فرضها بما هي هي ، لا يكفي في اتصافها به بل يحتاج إلى ضم حيثية إلى الماهية تخرجها من حالة التساوي إلى أحد الجانبين . وهذه الحيثية هي الحيثية العلّية ، ولولاها لما صح حمل الموجود عليه ، فيطلق على البياض المنضم إلى الجسم « حيثية تقييدية » ، كما يطلق على العلّة المخرجة للماهية من كتم العدم إلى الوجود « حيثية علية » .

ولذلك اشتهر في كلامهم أنَّ الذاتي في باب البرهان ما لا يحتاج في الحمل والإتصاف إلى إحدىٰ الحيثيتين ، وغيره يتوقف صحة الحمل والإتصاف فيه على ضم إحداهما[1] .

إذا عرفت ذلك ، فاعلم أنَّه لا يصحّ توصيف السعادة ولا الشقاء بالذاتي بكلا المعنيين .

أمَّا الأول ، فإن السعادة والشقاء ليسا من مقولة الجنس ولا الفصل ولا النوع بالنسبة إلى الفرد المحكوم بأحدهما ، وذلك واضح لا يحتاج إلى بيان .

وأمَّا الثاني ، أعني « ذاتي باب البرهان » فقد عرفت أنَّه عبارة عن الخارج عن ماهية الشيء (ليس جنساً ولا فصلاً ولا نوعاً) ولكن يحمل عليه بلا ضم ضميمة . ولكنهما ليسا كذلك إذ لا يكفي فرض فرد من الإنسان في اتصافه بأحدهما ، بل يحتاج إلى ضم ضميمة إلى جانبه ككونه ذا عقائد حقّة وأعمال صالحة ، أو ما يقابلها من العقائد الباطلة والأعمال الطالحة ، فيصحّ أن يطلق أنَّه سعيد أو شقي ، وفي ضوء ذلك يجب أن يقال : إنَّ السعادة والشقاء من الأمور العَرَضية التي يكتسبها الإنسان في مُدّة حياته .

وإن أريد أنَّ مبادئَهما ومناشئَهما من الأُمور الذاتية التي تنتقل إلى

---

(١) وإلى هذا التقسيم يشير الحكيم السبزواري في منظومته بقوله :

والخارج المحمولُ من صَمِيمِه ... يُغايرُ المحمُولَ بالضَميمة

كذلك الذاتيُّ بِذا المَكانِ ... ليس هو الذاتي في البرهاني

الإنسان بالوراثة والثقافة والبيئة ، فإن ما تتركه هذه الأمور من الآثار بما أنها خارجة عن اختيار الإنسان يطلق عليها الذاتي . فقد عرفت أنَّ تأثير كل واحد من هذه العوامل الثلاث تأثير اقتضائي غير مفروض على الإنسان ، بل فوقه حرية الإنسان واختياره ، فله أن يزيل ما تركته وفرضته هذه العوامل بقوة وشدة . وقد اشبعنا الكلام في ذلك فيما مضى فلاحظ .

أضف إلى ذلك : إنَّ كثيراً من الملكات الصالحة أو الطالحة لا تحصل في الإنسان إلَّا بتكرار العمل ، فالشرير الذي يسهل عليه قتل الأبرياء ، لم يكن يوم ولد بهذه الدَّرجة من الجناية وإنما أوجد تكرار العمل تلك الدرجة الخاصة التي يكون قتل الإنسان وقتل البق عنده سواء . وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أنَّ الملكات الصالحة أو الخبيثة التي يعبّر عنها بالسَّعادة والشقاء ، الباعثة إلى الأعمال المناسبة لها ، إنما يكتسبها الإنسان عن طريق تكرار العمل ومع ذلك فكيف تعد تلك الملكات أموراً ذاتية .

تقسيم الإنسان إلى شقيّ وسعيد

إنّه سبحانه يقسم مجموع الإنسان إلى شقي وسعيد حيث يقول : **﴿ يَوْمَ يأْتِ لاَ تَكَلَّمُ نَفْسٌ إلاَّ بإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وسَعِيد ﴾**[1]. ولكنها لا تدل على أنَّ الشقاء والسعادة من الأمور الذاتية اللّازمة للإنسان لما عرفت من أنَّ ظرف الحكم هو الدنيا ولكن ظرف الإتصاف في الآخرة . فاتصاف كل واحد بأحد الأوصاف لأجل الأعمال التي ارتكبها في حياته الدنيوية أو العقائد الباطلة التي اتصف بها فيها ، ولأجل ذلك نرى أنَّه سبحانه يرتب على كون الإنسان شقياً بأنَّ له في الحياة الأُخروية ، زفير وشهيق ، وعلى السعيد بأن له الجنة[2] .

وهذا يعرب عن أنَّ الزفير والشهيق أو النعمة والجنة من آثار الشقاء والسعادة كما أنهما من آثار تكذيب الأنبياء أو قبول دعوتهم إلى غير ذلك من

---

(١) سورة هود : الآية ١٠٥ .

(٢) سورة هود : الآيتان ١٠٦ - ١٠٧ .

الأعمال التي توجب الشقاء والسعادة ، ويدلّك على ذلك قوله سبحانه في الآية المتقدمة : ﴿ وَما ظَلَمْناهم وَلكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَما أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمْ التي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ الله مِنْ شيء لما جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَما زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ ﴾[1] .

وبذلك يظهر ضعف ما اعتمد عليه المحقق الخراساني في معالجة مسألة العقاب حيث قال : « العقاب إنما يتبع الكفر والعصيان التابعين للإختيار (الإرادة) الناشيء عن مقدماته ، الناشئة عن شقاوتهما الذاتية ، اللازمة لخصوص ذاتهما ، فإنَّ السعيد سعيد في بطن أمه ، والشقي شقي في بطن أُمّه »[2] .

كيف وقد دلّت التجارب العلمية على أنَّ كثيراً من الملكات والصفات يكتسبها الإنسان على مدى حياته بممارسة الأعمال والأفعال ، وإلاَّ فالإنسان يخلق على الفطرة الصحيحة السالمة قال سبحانه : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ الله التي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴾[3] ، فالآية تفسّر الدين الذي يجب التوجه إليه بقوله : ﴿ فِطْرَةَ الله التي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها ﴾ . و « الفطرة » بمعنى الخلقة بقرينة قوله سبحانه : ﴿ لاتَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله ﴾ . وتشير الجملة إلى أنَّ الذي يجب التوجّه إليه (لقوله فأقم وجهك للدين حنيفاً) هو مما جبل الإنسان عليه ، فإصغاؤه لدعوة الدين تلبية لنداء الفطرة ، ومن خلق على فطرة الدين كيف يكون شقياً بالذات ؟

تحليل لآية أُخرى

ربما يتمسك في إثبات الشقاء الذاتي بقوله سبحانه ، حاكياً عن

(١) سورة هود : الآية ١٠١ .
(٢) كفاية الأصول ، ج ١ ، بحث إتحاد الطلب والإرادة ، ص ١٠٠ .
(٣) سورة الروم : الآية ٣٠ .

المجرمين يوم القيامة : ﴿ قالُوا رَبَّنا غَلَبَتْ عَلَينا شِقْوَتُنا وَكُنَّا قَوْماً ضالِّين * رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْها فإنْ عُدْنا فَإنَّا ظالِمون ﴾[1] . فيستظهرَ من إضافة الشقوة إلى أنفسهم أنَّ شقاء المجرمين كان أمراً نابعاً من ذواتهم ، ولكنه ظهور بدوي يزال عن الذهن بعد التدقيق في مفاد الآيتين إذ لقائل أن يقول إنَّ في إضافة الشقوة إلى أنفسهم تلويح إلى أنَّ لهم صنعاً في شقوتهم من جهة اكتسابهم ذلك بسوء إختيارهم ، والدليل على ذلك قولهم : ﴿ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُون ﴾ . إذ هو وعد منهم بالإتيان بالحسنات بعد الخروج من النار ، فلو لم تكن الشقوة مكتسبة لهم بالإرادة والإختيار لم يكن للوعد معنى ، لكون حالهم بعد الخروج مساوية لما قبله . وهذا يدل على أنَّ المجرمين كانوا واقفين على أنَّ السعادة والشقاء بأيديهم ، فقد اكتسبوا الشقاء بسوء الإختيار . فلما رأوا نتيجة أعمالهم ، صاروا يعدونه سبحانه بأنهم إن خرجوا يكتسبون السعادة بصالح أعمالهم .

على أنَّ الإستدلال بكلام المجرمين في يوم القيامة ، بكون الشقاء ذاتياً ، غير تام جداً ، مع دلالة الآيات على أنهم يكذبون يومئذٍ ، وينكرون أشياءً مع ظهور الحق ومعاينته ، لاستقرار ملكة الكذب والإنكار في نفوسهم . قال تعالى : ﴿ ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَ ما كُنْتُم تُشْرِكُونَ مِنْ دُونِ الله قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا بَلْ لَمْ نَكُنْ نَدْعُو مِنْ قَبْلُ شَيْئاً ﴾[2] . وقال سبحانه : ﴿ ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلاَّ أَنْ قَالُوا وَالله رَبِّنا ما كُنَّا مُشْرِكِينَ ﴾[3] . فإذا كان المجرم يكذب على الله سبحانه بهذا النحو ، فلا عتب عليه أن يسند ضلالته إلى شقوته تبرئة لنفسه .

ونختم البحث برواية الصدوق في (الأمالي) عن علي (عليه السلام) أنه قال : « حَقيقَةُ السعادةِ أن يَخْتِم الرجل عمله بالسعادة ، وحقيقة الشقاء أن

---

(١) سورة المؤمنون : الآيتان١٠٦ ـ ١٠٧ .

(٢) سورة غافر : الآية ٧٤ .

(٣) سورة الأنعام : الآية ٢٣ .

يَخْتِمَ المرء عمله بالشقاء »[1] .

ثم إنّ العلاّمة الطباطبائي (ره) طرح البحث عن الروايات الواردة حول الشقاء والسعادة في تفسيره عند البحث عن قوله سبحانه : ﴿ كما بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴾[2] . فمن أراد الوقوف على مضامين هذه الروايات وعلاج اختلافها فعليه أن يرجع إليه[3] .

* * *

---

(١) بحار الأنوار ، ج ٥ ، باب السعادة والشقاء ، ص ١٥٤ ، الحديث ٥ . وفي هذا الباب روايات لا توافق محكمات القرآن والأحاديث فلا بد من التوجيه إن صحّت أسنادها .

(٢) سورة الأعراف : الآية ٢٩ .

(٣) الميزان ، ج ٨ ، ص ٩٥- ١٠٩ .

السؤال الثالث

إنتهاء الأمور إلى الإرادة الأزلية

لا شك أنَّ ما يوجد في الكون عن طريق الأسباب والعلل تنتهي تأثيراتها إلى الإرادة الأزلية ، فهي المؤثر التام لما يوجد في الكون ، فيكون الوجود الإمكاني معلولاً لها ، وواجباً بوجودها ، ومع ذلك كيف يمكن أن يتصف بعض الوجود الإمكاني كأفعال الإنسان بالإختيار ، وهذا ما اعتمد عليه المحقق الخراساني في بحث اتحاد الطلب والإرادة وقال :

« إنَّ الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ، ولو كانا مسبوقين بإرادتهما ، إلاَّ أنهما منتهيان إلى ما لا بالإختيار . كيف ، وقد سبقتهما الإرادة الأزلية والمشيئة الإلهية . ومعه كيف تصح المؤاخذة على ما لا يكون أخيراً بلا اختيار »[1] .

تحليل الإشكال

إنَّ ما ذكر يتحد جوهراً مع ما مرّ في أدلّة الأشاعرة على الجبر ولكن التقرير مختلف ، فإن مبدأ الإشكال هناك أنَّ فعل العبد متعلق بمشيئته تعالى

---

(١) كفاية الأصول ، ج ١ ، ص ١٠٠ .

وما هو كذلك يكون متحققاً إلزاماً ، فكيف يوصف بالإختيار .

ومبدأ الإشكال هنا هو أنَّ مجموع الوجود الإمكاني معلول لوجود الواجب وإرادته ، فإرادته سبحانه هي العِلّة التامة لما سواه ومعه كيف يتصف بعض الوجود الإمكاني كأفعال الإنسان بالإختيار ؟ . فالإشكالان متحدان جوهراً ، مختلفان صورة وصياغة .

ولكن الجواب عن كلا الإشكالين ، واحد ، ولكي يكون الجواب مناسباً لهذا التقرير نقول :

إن فعل الإنسان إنما يتصف بالوجوب إذا نسب إلى جميع أجزاء العِلّة التّامة المنتهية إلى الواجب وإرادته ، ومنها اختيار الإنسان وإرادته فإذا لوحظ الفعل بالنسبة إلى جميع أجزاء العِلّة التامة يوصف بالوجوب ، وهذا مما لا كلام فيه . إلاّ أنَّ الكلام ملاحظة الفعل قبل اجتماع أجزاء العِلّة التّامّة كالإنسان قبل أن يريد ، فلا يوصف الفعل في هذه الحالة إلاّ بالإمكان ، وبما أن ذات الإنسان وإرادته من أجزاء العلة أولاً ، وبما أنَّ الإنسان فاعل مختار بالذات في إيجاد الجزء الأخير من العلّة التامة ـ أعني الإرادة ـ فلا يكون الفعل بالنسبة إليه فعلاً إيجابياً ، بل زمام الفعل بيده ، فله أن يوجد الإرادة وله أن يترك ، وقد تعلقت إرادته على اختياره أحد الطرفين باختيار ذاتي .

وبذلك يظهر أنّ نسبة الفعل تختلف حسب اختلاف المنسوب إليه ، فلو نسب الفعل إلى مجموع أجزاء العِلّة التّامّة من الواجب سبحانه إلى إرادة العبد فالفعل متصف بالوجوب .

وإن نسب إلى نفس الباري سبحانه مع حذف الوسائط والعِلَل فالنسبة تنقلب إلى الإمكان لعدم وجود العلّة التامة . كيف ، وقد تعلقت مشيئته على صدور الفعل عن طريق العِلَلْ والأسباب .

وإن لوحظ الفعل بالنسبة إلى نفس الإنسان بما أنّه فاعل مختار بالذات في إيجاد الإرادة في ضميره وعدمه ، فالفعل فعل إمكاني ، إختياري .

نعم ، بعدما أوجد الجزء الأخير من العلّة ـ أعني الإرادة ـ يتصف الفعل بالوجوب ولكن لا يخرج عن كونه فعلاً إختيارياً للإنسان ، لأن الإيجاب بالإختيار لا ينافي الإختيار .

وكأنَّ الإشكال نسج على منهج الأشعري القائل بعلة واحدة ـ أعني الواجب ـ وقيامه مكان جميع العلل ، وقد عرفت بطلانه .

* * *



السؤال الرابع

ما معنى كون الهداية والضلالة بيده سبحانه ؟

دلّت الآيات القرآنية على أنَّ الهداية والضلالة بيده سبحانه ، فهو يضل من يشاء ويهدي من يشاء . فإذا كان أمر الهداية مرتبطاً بمشيئته ، فلا يكون للعبد دور لا في الهداية ولا في الضلالة ، فالضال يعصي بلا اختيار ، والمهتدي يطيع كذلك وهذا بالجبر ، أشبه منه بالإختيار .

قال سبحانه : ﴿ وما أَرْسَلْنا من رَسُولٍ إلاَّ بِلِسانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُم فَيُضِلُّ الله مَنْ يَشاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشاءُ وَهُوَ العَزيزُ الحَكِيمُ ﴾[1] .

وقال سبحانه : ﴿ وَلَوْ شَاءَ الله لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ، وَلكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشاءُ وَلَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾[2] .

وقال سبحانه : ﴿ أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرآهُ حَسَناً فَإِنَّ الله يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشاءُ فَلا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَراتٍ إِنَّ الله عَلِيمٌ بِما يَصْنَعُونَ ﴾[3] .

---

(١) سورة إبراهيم : الآية ٤ .
(٢) سورة النحل : الآية ٩٣ .
(٣) سورة فاطر : الآية ٨ .

إلى غير ذلك من الآيات المخصصة للهداية والإضلال بالله تعالى .

أمّا الجواب : فإن تحليل أمر الهداية والضلالة الذي ورد في القرآن الكريم من المسائل الدقيقة المتشعبة الأبحاث ولا يقف على المحصل من الآيات إلاّ من فسّرها عن طريق التفسير الموضوعي ، بمعنى جمع كل ما ورد في هذين المجالين في مقام واحد ، ثم تفسير المجموع باتخاذ البعض قرينة على البعض الآخر . وبما أنَّ هذا الطراز من البحث لا يناسب وضع الكتاب ، نكتفي بما تمسك به الجبريون في المقام من الآيات لإثبات الجبر ، وبتفسيرها وتحليلها يسقط أهم ما تسلحوا به من العصور الأولى .

حقيقة الجواب تتضح في التفريق بين الهداية العامة التي عليها تبتنى مسألة الجبر والإختيار ، والهداية الخاصة التي لا تمت إلى هذه المسألة بصلة .

الهداية العامّـة

الهداية العامة من الله سبحانه تعمّ كل الموجودات عاقلها وغير عاقلها ، وهي على قسمين :

أ ـ **الهداية العامة التكوينية** ، والمراد منها خلق كل شيء وتجهيزه بما يهديه إلى الغاية التي خلق لها : قال سبحانه حاكياً كلام النبي موسى (عليه السلام) : ﴿ **رَبُّنا الذي أعْطَى كُلَّ شيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى** ﴾[1] . وجهّز كل موجود بجهاز يوصله إلى الكمال ، فالنبات مجهز بأدقّ الأجهزة التي توصله في ظروف خاصة إلى تفتح طاقاته ؛ فالحبّة المستورة تحت الأرض ترعاها أجهزة داخلية وعوامل خارجية كالماء والنور إلى أن تصير شجرة مثمرة معطَاءَة . ومثله الحيوان والإنسان ، فهذه الهداية عامة لجميع الأشياء ليس فيها تبعيض وتمييز .

---

(١) سورة طه : الآية ٥٠ .

قال سبحانه : ﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأعْلى * الذِي خَلَقَ فَسَوَّى* والذِي قَدَّرَ فَهَدى ﴾[1] .

وقال سبحانه : ﴿ أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * ولِساناً وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْناهُ النَّجْدَيْنِ ﴾[2] .

وقال سبحانه : ﴿ وَنَفْسٍ وَما سَوّاها * فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَتَقْوايها ﴾[3] .

إلى غير ذلك من الآيات الواردة حول الهداية التكوينية التي ترجع حقيقتها إلى الهداية النابعة من حاق ذات الشيء بما أودع الله فيه من الأجهزة والإلهامات التي توصله إلى الغاية المنشودة والطريق المَهْيع ، من غير فرق بين المؤمن والكافر . قال سبحانه : ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ الله التي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله ذَلِكَ الدِّينُ القَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴾[4] .

فهذا الفيض الإلهي الذي يأخذ بيد كل ممكن في النظام ، عام لا يختص بموجود دون موجود ، غير أن كيفية الهداية والأجهزة الهادية لكل موجود تختلف حسب اختلاف درجات وجوده . وقد أسماه سبحانه في بعض الموجودات « الوحي » وقال : ﴿ وَأَوْحَيْنا إلى النَّمْلِ أَنِ اتَّخِذي مِنَ الجِبالِ بُيوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلي مِنْ كُلِّ الثَمَراتِ فَاسْلُكي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاً يَخْرُجُ مِنْ بُطونِها شَرابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إنّ في ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَتفَكَّرُونَ ﴾[5] .

ومن الهداية التكوينية في الإنسان العقل الموهوب له ، المرشد له إلى

---

(١) سورة الأعلى : الآيات ١ ـ ٣ .
(٢) سورة البلد : الآيات ٨ ـ ١٠ .
(٣) سورة الشمس : الآيتان ٧ ـ ٨ .
(٤) سورة الروم : الآية ٣٠ .
(٥) سورة النحل : الآيتان ٦٨ ـ ٦٩ .

معالم الخير والصلاح ، وما ورد في الذكر الحكيم من الآيـات الحادثة على التعقل والتفكر والتدبر خير دليل على وجود هذه الهداية العامة في أفراد الإنسان وإنَّ كان قسم منه لا يستضيء بنور العقل ولا يهتدي بالتّفكّر والتّدبّر .

ب ـ **الهداية العامّة التّشريعية:** إذا كانت الهداية التكوينية العامة أمراً نابعاً من ذات الشيء بما أودع الله فيـه من أجهزة تسوقه إلى الخير والكمال ، فالهداية التشريعية العامة عبارة عن الهداية الشاملة للموجود العاقل المدرك ، المفاضة عليه بتوسط عوامل خارجة عن ذاته ، وذلك كالأنبياء والرسـل والكتب السماوية وأوصياء الرسل وخلفائهم والعلماء والمصلحين وغير ذلك من أدوات الهداية التشريعية العامة التي تعمّ جميع المكلفين . قال سبحانه : ﴿ وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾[١] .

وقال سبحانه : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الكِتَابَ وَالمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالقِسْطِ ﴾[٢] .

وقال سبحانه : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾[٣] .

وقال سبحانه : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[٤] . وأهل الذكر في المجتمع اليهودي هم الأحبار ، والمجتمع المسيحي هم الرُّهْبان .

إلى غير ذلك من الآيات الواردة في القرآن الكريم التي تشير إلى أنّه سبحانه هدى الإنسان ببعث الرسل ، وإنزال الكتب ، ودعوته إلى إطاعة أولي الأمر والرجوع إلى أهل الذكر .

---

(١) سورة فاطر : الآية ٢٤ .

(٢) سورة الحديد : الآية ٢٥ .

(٣) سورة النساء : الآية ٥٨ .

(٤) سورة الأنبياء : الآية ٧ .

قال سبحانه مصرّحاً بأنَّ النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) هو الهادي لجميع أمته: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[1].

وقال سبحانه في هداية القرآن إلى الطريق الأقوم: ﴿إِنَّ هَذا القُرآنَ يَهْدي لِلّتي هي أَقْوَمُ﴾[2].

هذا، وإن مقتضى الحِكْمَة الإِلْهية أن يعمّ هذا القسم من الهداية العامة جميع البشر، ولا يختص بجيل دون جيل ولا طائفة دون طائفة.

والهداية العامة بكلا قسميها في مورد الإنسان، ملاك الجبر والإختيار فلو عمّت هدايته التكوينية والتشريعية في خصوص الإنسان كل فرد منه، لارتفع الجبر، وساد الإختيار، لأنَّ لكل إنسان أن يهتدي بعقله وما حَفَّهُ سبحانه به من عوامل الهداية من الأنبياء والرسل والمزامير والكتب وغير ذلك.

ولو كانت الهدايّة المذكورة خاصة بأناس دون آخرين، وأنّه سبحانه هدى أمة ولم يهدِ أخرى، لكان لتوهم الجبر مجال وهو وَهْم واهٍ، كيف وقد قال سبحانه: ﴿وَما كُنّا مُعَذّبينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[3] وقال سبحانه: ﴿وَما كانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ القُرى حتى يَبْعَثَ في أُمِّها رَسُولاً﴾[4]. وغير ذلك من الآيات التي تدلّ على أنَّ نزول العذاب كان بعد بعث الرسول وشمول الهداية العامّة للمُعَذبين والهالكين، وبالتالي يدلّ على أنَّ من لم تبلغه تلك الهداية لا يكون مسؤولاً إلَّا بمقدار ما يدلّ عليه عقله ويرشده إليه لبّه.

الهداية الخاصّة

وهناك هداية خاصة تختص بجملة من الأفراد الذين استضاؤوا بنور

---

(١) سورة الشورى: الآية ٥٣.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٩.

(٣) سورة الإسراء: الآية ١٥.

(٤) سورة القصص: الآية ٥٩.

الهداية العامة تكوينها وتشريعها ، فيقعون مورداً للعِناية الخاصة منه سبحانه . ومعنى هذه الهداية هو تسديدهم في مزالق الحياة إلى سبل النجاة ، وتوفيقهم للتزود بصالح الأعمال ، ويكون معنى الإضلال في هذه المرحلة هو منعهم من هذه المواهب ، وخذلانهم في الحياة ، ويدلّ على ذلك (أنَّ هذه الهداية خاصة لمن استفاد من الهداية الأولى) ، قوله سبحانه : ﴿ إنَّ الله يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَيَهْدي إليهِ مَنْ أنابَ ﴾[1] . فعلّق الهداية على من اتصف بالإنابة والتوجّه إلى الله سبحانه .

وقال سبحانه : ﴿ الله يَجْتَبي إلَيْهِ مَنْ يَشاءُ وَيَهْدي إلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴾[2] .

وقال سبحانه : ﴿ وَالَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا ، وإنَّ الله لَمَعَ المُحْسِنِينَ ﴾[3] . فمن أراد وجه الله سبحانه يمده بالهداية إلى سبله .

وقال سبحانه : ﴿ وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدىً ﴾[4] .

وقال سبحانه : ﴿ إنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُو بِرَبِّهِمْ وَزِدْناهُمْ هُدىً وَرَبَطْنا عَلَى قُلُوبِهِمْ إذْ قامُوا فَقالُوا رَبُّنا الله رَبُّ السَّمٰواتِ والأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَا مِنْ دُونِهِ إلٰهاً لَقَدْ قُلْنا إذاً شَطَطاً ﴾[5] .

وكما أنَّه علق الهداية هنا على من جعل نفسه في مهب العِناية الخاصّة ، علّق الضلالة في كثير من الآيات على صفات تشعر باستحقاقه الضلال والحرمان من الهداية الخاصة .

قال سبحانه : ﴿ والله لا يَهْدي القَوْمَ الظّالِمِينَ ﴾[6] .

---

(١) سورة الرعد : الآية ٢٧ .
(٢) سورة الشورى : الآية ١٣ .
(٣) سورة العنكبوت : الآية ٦٩ .
(٤) سورة محمد : الآية ١٧ .
(٥) سورة الكهف : الآية ١٤ .
(٦) سورة الجمعة : الآية ٥ .

وقال سبحانه : ﴿ وَيُضِل الله الظَالِمِينَ وَيَفْعَلُ الله مَا يَشاءُ ﴾[1].

وقال سبحانه : ﴿ وَما يُضِلُّ بِهِ إلاَّ الفَاسِقِينَ ﴾[2] .

وقال سبحانه : ﴿ إنَّ الذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ الله لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً إلاّ طَرِيقَ جَهَنَّمَ ﴾[3] .

وقال سبحانه : ﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ الله قُلُوبَهُمْ والله لاَ يَهْدي القَوْمَ الفَاسِقِين ﴾[4] .

فالمراد من الإضلال هو عدم الهداية لأجل عدم استحقاق العِناية والتوفيق الخاص ، لأنهم كانوا ظالمين وفاسقين . كافرين ومنحرفين عن الحق . وبالمراجعة إلى الآيات الواردة حول الهداية والضلالة يظهر أنَّه سبحانه لم ينسب في كلامه إلى نفسه إضلالاً إلاَّ ما كان مسبوقاً بظلم من العبد أو فسق أو كفرٍ أو تكذيب ونظائرها التي استوجبت قطع العِناية الخاصة وحِرمانه منها .

إذا عرفت ما ذكرنا ، تقف على أنَّ الهداية العامة التي بها تناط مسألة الجبر والإختيار ، عامة شاملة لجميع الأفراد ، ففي وسع كل إنسان أن يهتدي بهداها . وأمَّا الهداية الخاصة والعِناية الزائدة فتختص بطائفة المنيبين والمستفيدين من الهداية الأولى . فما جاء في كلام المستدل من الآيات من تعليق الهداية والضلالة على مشيئته سبحانه ناظرٌ إلى القسم الثاني لا الأول .

أما القسم الأول فلأن المشيئة الإلٰهية تعلقت على عمومها بكل مكلف بل بكل إنسان ، وأما الهداية فقد تعلقت مشيئته بشمولها لصنف دون صنف ولم تكن مشيئته ، مشيئة جزافية ، بل المِلاك في شمولها لصنف خاص هو

---

(١) سورة إبراهيم : الآية ٢٧ .

(٢) سورة البقرة : الآية ٢٦ .

(٣) سورة النساء : الآية ١٦٨

(٤) سورة الصف : الآية ٥ .

قابليته لأن تنزل عليه تلك الهداية ، لأنَّه قد استفاد من كل من الهداية التكوينية والتشريعية العامتين ، فاستحق بذلك العِناية الزائدة .

كما أنَّ عدم شمولها لصنف خاص ما هو إلَّا لأجل اتصافهم بصفات رديئة لا يستحقون معها تلك العِناية الزائدة .

ولأجل ذلك نرى أنَّه سبحانه بعدما يقول : ﴿ فَيُضِلُّ الله مَنْ يَشاءُ وَيَهْدي مَنْ يَشاءُ ﴾ ، يذيله بقوله : ﴿ وَهُوَ العَزِيزُ الحَكِيمُ ﴾[1] ، مشعراً بأنَّ الإضلال والهداية كانا على وفاق الحكمة ، فهذا استحق الإضلال وذاك استحق الهداية .

بقي هنا سؤال ، وهو إنَّ هناك جملة من الآيات تعرب عن عدم تعلق مشيئته سبحانه بهداية الكل ، قال سبحانه : ﴿ ولو شَاءَ الله لَجَمَعَهُمْ على الهُدى فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الجاهِلِين ﴾[2] .

وقال سبحانه : ﴿ وَلَوْ شاء الله ما أَشْرَكوا وَما جَعَلْناكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً ﴾[3] .

وقال سبحانه : ﴿ وَلَوْ شاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ في الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَميعاً ﴾[4] .

وقال سبحانه : ﴿ وَعَلى الله قَصْدُ السَّبيلِ وَمِنْها جائِرٌ وَلَوْ شاءَ الله لهداكُمْ أَجْمَعينَ ﴾[5] .

وقال سبحانه : ﴿ وَلَوْ شِئْنا لآتَيْنا كُلَّ نَفْسٍ هُداها ﴾[6] .

---

(١) سورة إبراهيم : الآية ٤ .
(٢) سورة الأنعام : الآية ٣٥ .
(٣) سورة الأنعام : الآية ١٠٧ .
(٤) سورة يونس : الآية ٩٩ .
(٥) سورة النمل : الآية ٩ .
(٦) سورة السجدة : الآية ١٣ .

والجواب : إنَّ هذه الآيات ناظرة إلى الهداية الجبرية بحيث تسلب عن الإنسان الإختيار والحرية فلا يقدر على الطرف المقابل . ولما كان مثل هذه الهداية الخارجة عن الإختيار ، منافياً لحكمته سبحانه ، ولا يوجب رفع منزلة الإنسان ، نفى تَعَلُّق مشيئته بها ، وإنَّما يُقَدَّرُ الإيمان الذي يستند إلى اختيار المرء ، لا إلى الجبر والإلحاد[١] .

* * *

قد وقع الفراغ من تبييض هذه المحاضرات بفضل الله سبحانه في الخامس والعشرين من شهر رمضان المبارك من شهور عام ١٤٠٨ للهجرة النبوية الشريفة بيد مؤلفها الفقير بذاته حسن بن محمد مكي العاملي ، عامله الله بلطفه الخفي ، راجياً منه سبحانه أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم إنَّه على ذلك قدير . ويتلوه الجزء الثاني حول النبوُّات العامة والخاصة والخلافة والوصاية والمعاد وحشر الأجساد وما يرتبط بهذه الموضوعات من المسائل الهامة بإذنه سبحانه[٢] .

* * *

---

(١) هذا بعض الكلام في الهداية والضَّلالة بالمقدار المناسب لوضع الكتاب ، والبحث في المقام واسع يلاحظ فيه الموسوعات التفسيرية .

(٢) لا يفوتنا في الختام أن نبارك للمركز العالمي للدراسات الإسلامية قيامه بتكليف الدار الإسلامية في بيروت بنشر هذا الكتاب على نطاق واسع ليكون محور الدراسة في جامعة العلوم الإسلامية في قُمْ المُقَدّسة والفُروع التابعة لها بإذن منه سبحانه .

الملحق الأول

ذكرنا عند البحث عن الجبر الأشعري أنَّ للمعتزلة والأشاعرة أقوالاً لا توافق الأصول الفلسفية ولا الكتاب العزيز ، وهاك بيانها .

الأول : قول الإمام الأشعري بأنَّ الفعل يقع بقدرة الله سبحانه وحدها .

الثاني : قول المعتزلة أو أكثرهم بأنه يقع بقدرة العبد وحدها على سبيل الإستقلال .

الثالث : قول القاضي الباقِلّاني من الأشاعرة بأنَّ قدرة الله تتعلق بأصل الفعل ، وقدرة العبد تتعلق بالعناوين الطارئة عليه كالطاعة والمعصية لأجل التأديب والإيذاء في لطم اليتيم ، فأصل اللطم واقع بقدرة الله ، وكونه طاعة لأجل التأديب ومعصية لأجل الإيذاء بقدرة العبد .

الرابع : ما حكاه الإيجي عن أستاذه بأنَّه يقع بمجموع القدرتين العَرَضِيَّتَيْن حيث جَوّزوا اجتماع المؤثِّرين على أثر واحد .

الخامس : ما ذهب إليه إمام الحرمين الجُوَيْني بأنَّ قدرة الله تتعلق بقدرة العبد وقدرة العبد تتعلق بالفعل . وهو باعتبار نفس ما اخترناه وهو خيرة الفلاسفة .

ولكن الحقيقة أدق ممّا نسب إلى إمام الحرمين حيث إنّه فرض قدرة الله منفصلة عن الفعل إلاّ بواسطة قدرة العبد . مع أنّ مقتضى البراهين الفلسفية أنّ قدرة العبد من شؤون قدرة الله سبحانه وليست شيئاً منفصلاً عنها ، وأنّ نسبة إحدى القدرتين إلى الأخرى كنسبة المعنى الحرفي إلى الإسمي ، كما ستعرفه عند التعرّض للبحث في سائر أدلة الأشاعرة على الجبر[1] .

ثم إن للقوم أيضاً احتجاجات وتشكيكات أُخرى في المقام ذكر بعضها العلاّمة في (إرشاد الطالبين) وشرحها الفاضل المقداد في شرحه عليه[2] .

---

(١) راجع في الوقوف على أقوالهم شرح المواقف ، ج ٢ ، ص ١٤٦ ـ ١٤٨ .
(٢) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٩ .

الملحق الثاني

إن للمحققين كلمات مختلفة في تعلق علمه الأزلي بأفعال العباد ننقل بعضها :

قال صدر المتألهين : « إنَّ علمه وإن كان سبباً مقتضياً لوجود الفعل من العبد لكنه إنما اقتضى وجوده وصدوره المسبوق بقدرة العبد واختياره أي إرادته لكونها من جملة أسباب الفعل وعلله والوجوب بالإختيار لا ينافي الإختيار بل يحققه .

ونقل عن الإمام الرازي في المباحث المشرقية كلاماً مفصلاً ، يقول هو في آخره ما يظهر منه الموافقة لهذا الأصل ، وإليك نصه : « إذاً من قضاء الله وقدره ، وقوع بعض الأفعال تابعاً لاختيار فاعله ، ولا يندفع هذا إلاَّ بإقامة البرهان على أن لا مؤثر في الوجود إلاَّ هو »[1] .

يقول العلاَّمة الطباطبائي : « إن العلم الأزلي متعلق بكل شيء على ما هو عليه ، فهو متعلق بالأفعال الإختيارية بما هي إختيارية ، فيستحيل أن تنقلب غير إختيارية . وبعبارة أُخرى : المَقْضِيّ هوأن يصدر الفعل عن الفاعل الفلاني اختياراً ، فلو انقلب الفعل من جهة تعلق هذا القضاء به ، غير

---

(١) الأسفار ، ج ٦ ، ص ٣٨٥ و ٣٨٧ .

اختياري ، ناقض القضاء نفسه »[1] .

ثم إن شارح المواقف نقل جواباً آخر في المقام عن بعضهم وهو أنّ العلم تابع للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم . ألا ترى أنّ صورة الفرس مثلاً على الجدار إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة ، لأن الفرس في حدّ نفسه هكذا ، ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما ، فالعلم بأنّ زيداً سيقوم غداً مثلاً ، إنما يتحقق إذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس . فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه ، وسلب القدرة والإختيار وإلاّ لزم أن يكون تعالى فاعلاً مختاراً لكونه عالماً بأفعاله وجوداً وعدماً[2] .

ويلاحظ عليه ـ كما أوعزنا إليه عند البحث عن القضاء والقدر ـ : إنه خلط بين العلم الإنفعالي كالصورة الواردة إلى النفس من ملاحظة ذيها ، كما في المثال الذي ذكره ، وبين العلم الفعلي الذي هو إما شرط لحصول المعلوم في الخارج أو سبب تام . فالأول كعلم المهندس المقدر لبناء البيت والمصوّر له . والثاني كتصور السقوط من شاهق الذي يستلزمه . وعلمه سبحانه ليس علماً انفعالياً حتى يكون تابعاً ، بل هو في سلسلة العلل وإن لم يكن علّة تامة في مجال الأفعال الإختيارية للإنسان ضرورة دور الإنسان في تحققها ، فتكون المقايسة باطلة .

(١) الأسفار ، ج ٦ ، تعليقة العلاّمة الطباطبائي ، ص ٣١٨ .
(٢) شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ١٥٥ ـ ١٥٦ .

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

* * *

الباب الأول
الصفات الثبوتية الذاتية

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

* * *

الباب الثاني
الصفات الثبوتية الفعلية

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | **الصفحة**

الباب الثالث
الصفات الخبرية

* * *

الباب الرابع
الصفات السلبية

الموضوع — الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

* * *

خاتمة

أسماء الله تعالى في الكتاب والسنّة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

* * *

على مطابع مؤسسة الفجر
بريج البراجنة، عين السكة



